

汉译世界学术名著丛书

人性论

上册

〔英〕休 谟 著



汉译世界学术名著丛书

人性论

下 册

〔英〕休 谟 著



94585

汉译世界学术名著丛书

人性论

上册

[英] 休谟 著

关文运 译

郑之骧 校



200021127



商务印书馆

1996年·北京

94030

4:1

汉译世界学术名著丛书

DG13/23

人性论

下 册

[英] 休 谟 著

关 文 运 译

郑 之 骧 校



200021092

商务印书馆

1996年·北京

汉译世界学术名著丛书

人 性 论

(全 两 册)

〔英〕休 谟 著

关文运译 郑之骧校

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

新华书店总店北京发行所发行

中国科学院印刷厂印刷

ISBN 7-100-01165-5/B·170

1980年4月第1版

开本 850×1168 1/32

1996年1月北京第7次印刷

字数 512 千

印数 15 000 册

印张 24 3/4 插页 8

定价: 27.80 元

DG15/23

汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行。限于目前印制能力，1981年和1982年各刊行五十种，两年累计可达一百种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们在这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1982年1月

目 录

引 論

第一卷 論知性

第一章 論观念、它們的起源、組合、抽象、联系等.....	13
第一节 論人类观念的起源	13
第二节 題目的划分	19
第三节 論記憶观念和想像观念	20
第四节 論观念間的联系或联結	22
第五节 論关系	25
第六节 論样态和实体	27
第七节 論抽象观念	29
第二章 論空間和时间观念	39
第一节 論空間和时间观念的无限可分性	39
第二节 論空間和时间的无限可分性	42
第三节 論空間观念和时间观念的其他性质	46
第四节 对反駁的答复	52
第五节 对反駁的答复(續)	68
第六节 論存在观念和外界存在观念	82
第三章 論知識和概然推断	85
第一节 論知識	85
第二节 論概然推断;并論因果观念.....	89
第三节 为什么一个原因永远是必然的	95
第四节 論因果推理的組成部分	99
第五节 論感官印象和記憶印象	101
第六节 論从印象到观念的推断	104
第七节 論观念或信念的本性	112

第八节 論信念的原因	117
第九节 論其他关系和其他习惯的效果	126
第十节 論信念的影响	138
第十一节 論机会的概然性	146
第十二节 論原因的概然性	152
第十三节 論非哲学的概然推断	165
第十四节 論必然联系的观念	178
第十五节 判断原因和结果所依据的规则	198
第十六节 論动物的理性	201
第四章 論怀疑主义哲学体系和其他哲学体系	206
第一节 論理性方面的怀疑主义	206
第二节 論感官方面的怀疑主义	213
第三节 論古代哲学	246
第四节 論近代哲学	253
第五节 論灵魂的非物质性	260
第六节 論人格的同一性	281
第七节 本卷的結論	294

第二卷 論情感

第一章 論驕傲与謙卑	309
第一节 题目的划分	309
第二节 論驕傲与謙卑; 它們的对象和它們的原因	311
第三节 这些对象和原因是从哪里来的	314
第四节 論印象与观念的关系	317
第五节 論这些关系对驕傲与謙卑的影响	319
第六节 这个体系的限制	324
第七节 論恶与德	329
第八节 論美与丑	333
第九节 論外在的有利条件与不利条件	338
第十节 論财产权与财富	345

第十一节 論名誉的爱好	352
第十二节 論动物的驕傲与謙卑	361
第二章 論爱与恨	365
第一节 論爱与恨的对象和原因	365
第二节 証实这个体系的几种实验	368
第三节 疑难的解决	384
第四节 論对于亲友的爱	388
第五节 論我們对于富人与权貴的尊重	394
第六节 論慈善与憤怒	403
第七节 論怜悯	406
第八节 論恶意与妒忌	409
第九节 論慈善和憤怒与怜悯和恶意的混杂	418
第十节 論尊敬和鄙視	427
第十一节 論性爱或两性間的爱	432
第十二节 論动物的爱与恨	435
第三章 論意志与直接情感	437
第一节 論自由与必然	437
第二节 論自由与必然(續)	445
第三节 論影响意志的各种动机	451
第四节 論猛烈情感的原因	456
第五节 論习惯的效果	460
第六节 論想像对情感的影响	462
第七节 論空間和時間的接近和远隔	465
第八节 論空間和時間的接近和远隔(續)	470
第九节 論直接的情感	476
第十节 論好奇心或对真理的爱	487

第三卷 道德学

第一章 德与恶总論	495
第一节 道德的区别不是从理性得来的	495

第二节 道德的区别是由道德感得来的	510
第二章 論正义与非义	517
第一节 正义是自然的还是人为的德	517
第二节 論正义与财产权的起源	525
第三节 論确定财产权的规则	542
第四节 論依据同意而进行的财产轉移	554
第五节 論許諾的約束力	556
第六节 关于正义和非义的一些进一步的考虑	566
第七节 論政府的起源	574
第八节 論忠順的起源	579
第九节 論忠順的限度	590
第十节 論忠順的对象	594
第十一节 論国际法	608
第十二节 論貞操与淑德	611
第三章 論其他的德和恶	616
第一节 論自然的德和恶的起源	616
第二节 論伟大的心情	634
第三节 論仁善与慈善	645
第四节 論自然才能	650
第五节 关于自然才能的一些进一步的考虑	657
第六节 本卷的結論	661
附录	666
索引	675
作者生平和著作年表	742

引 論

凡自命在哲学和科学方面給世人发现任何新事物的人們，^{XVII*}总喜欢貶抑前人所提出的体系，借以間接夸耀自己的体系，这对他們說来是最通常和最自然的事情。誠然，对于那些可以提交人类理性法庭的最重要的問題，我們现在仍然愚昧无知；这些人如果滿足于惋惜此种愚昧无知，那么一切熟悉科学现状的人們很少会对他們不欣然同意的。一个具有判断力和学識的人很容易看到这样一个事实，即那些最为世人称道，而且自命为高高达到精确和深刻推理地步的各家体系，它們的基础也是很脆弱的。盲目接受的原理，由此而推出来的残缺的理論，各个部分之間的不相調和，整个体系的缺乏証据；这种情形在著名哲学家們的体系中到处可以遇到，而且为哲学本身带来了耻辱。

用不着淵博的知識，就可以发现现在各种科学的缺陷情况，即使門外的群众，根据他們所听到的吵鬧的声音，也可以断定科^{XVIII}学門內并非一切順利。任何事物都是論辯的題材，学者們对它都持有相反的意见。对于一些最为微不足道的問題，我們也爱爭辯，而对于一些极为重要的問題，我們却也不能給予确定的結論。爭辯层出不穷，就像沒有一件事情是确定的，而当人們进行爭辯之际，却又表现出极大的热忱，就像一切都是确定似的。在

* 这里頁旁所注羅馬字碼及以后各頁所注阿拉伯字碼，都是指英文原书的頁碼。——中譯本編者注

这一切吵鬧中間，获得胜利者不是理性，而是辯才。任何人只要具有辯才，把他的荒誕不經的假設，說得天花乱墜，就用不着怕得不到新的信徒。获得胜利者不是持矛执劍的武士，而是軍中的号手、鼓手和乐队。

据我看来，对于各式各样的形而上学的推理，一般人之所以发生厌恶心理，就是因为这个原故。甚至自命为学者，而且对其他任何学术部門給予恰当重視的一些人，也同样具有这种厌恶心理。他們所謂形而上学的推理，并不是指有关任何特殊科学部門的推理，而是指在任何方面相当深奧的、需要思考才能理解的任何一种論証。由于在这类研究中我們往往枉費心力，所以我們通常总是毫不犹豫地就摺弃它們，以为人类既然不得不永远受錯誤和幻想的支配，那么我們至少也應該使我們的錯誤和幻想成为自然的和有趣的。不过，只有最坚定的怀疑主义和极大程度的懶惰，才能为这种厌恶形而上学的心理辯解。因为，真理如果毕竟是人类能力所能及的，我們可以断言，它必然是隱藏在深奧的地方。最伟大的天才华了极大的精力，还是沒有收获；我們如果希望真理可以不劳而获，那真可謂是狂妄自大了。在
XIX 我下面所要闡述的哲学中，我并不自以为具有这种优越条件，而且我的哲学如果是十分浅显容易，我反而会认为是对它的一种极大的反对理由。

显然，一切科学对于人性总是或多或少地有些关系，任何学科不论似乎与人性离得多远，它們总是会通过这样或那样的途径回到人性。即使数学，自然哲学和自然宗教，也都是在某种程度上依靠于人的科学；因为这些科学是在人类的認識范围之内，

并且是根据他的能力和官能而被判断的。如果人們彻底認識了人类知性的范围和能力,能够說明我們所运用的观念的性质,以及我們在作推理时的心理作用的性质,那么我們就无法断言,我們在这些科学中将会作出多么大的变化和改进。在自然宗教中,尤其希望有这些改进,因为自然宗教不肯滿足于把神的本性告訴我們,而且进一步把见解扩展到神对人类的意向,以及人类对神的义务;因而人类不仅是能够推理的存在者,而且也是被我們所推理研究的对象之一。

数学、自然哲学、自然宗教既是如此依靠于有关人的知識,那么在那些和人性有更密切关系的其他科学中,又会有什么样的情况呢?邏輯的唯一目的在于說明人类推理能力的原理和作用,以及人类观念的性质;道德学和批評学研究人类的鉴别力和情緒;政治学研究結合在社会里并且互相依存的人类。在邏輯、XX道德学、批評学和政治学这四門科学中,几乎包括尽了一切需要我們研究的种种重要事情,或者說一切可以促进或裝飾人类心灵的种种重要事情。

因此,在我們的哲学研究中,我們可以希望借以获得成功的唯一途径,即是抛开我們一向所采用的那种可厌的迂迴曲折的老方法,不再在边界上一会儿攻取一个城堡,一会儿占領一个村落,而是直搗这些科学的首都或心脏,即人性本身;一旦被掌握了人性以后,我們在其他各方面就有希望輕而易举地取得胜利了。从这个崗位,我們可以扩展到征服那些和人生有較為密切关系的一切科学,然后就可以悠閑地去更为充分地发现那些純粹是好奇心的对象。任何重要問題的解决关键,无不包括在关

于人的科学中間；在我們沒有熟悉這門科学之前，任何問題都不能得到确实的解决。因此，在試圖說明人性的原理的时候，我們实际上就是在提出一个建立在几乎是全新的基础上的完整的科学体系，而这个基础也正是一切科学唯一穩固的基础。

关于人的科学是其他科学的唯一牢固的基础，而我們对这个科学本身所能給予的唯一牢固的基础，又必須建立在經驗和观察之上。當我們想到，实验哲学之应用于精神題材較之应用于自然題材迟了一世紀以上，我們也不必惊奇；因為我們发现，事实上这两种科学的起源几乎也相隔有同样的时期；从泰勒斯推算到苏格拉底，相距的时间，約等于培根勋爵到英国晚近若干哲学家^①相距的时间；到了这些哲学家才开始把关于人的科学置于一个新的立足点上，引起了人們的注意和好奇心。的确，在詩歌方面，其他民族虽然可以和我們抗衡，在其他一些足以欣赏的文艺方面，他們虽然可以超过我們，而理性和哲学的进步，却只能归功于我們这个容忍和自由的国家。

关于人的科学虽然发展得較迟，沒有自然哲学那样的早，可是我們也不應該认为它給予我国的荣誉不如自然哲学那样的大，而應該认为它那較迟的发展是一个更大的光荣，因为这門科学具有更大的重要性，并且必須要經過这样一番的改革。因为，我觉得这是很显然的：心灵的本质既然和外界物体的本质同样是我们所不认识的，因此，若非借助于仔細和精确的实验，并观察心灵的不同的条件和情况所产生的那些特殊結果，那么对心

① 洛克先生，沙夫茨伯雷勳爵，曼狄维尔博士，赫欽逊先生，勃特勒博士等人。

灵的能力和性质，也一定同样不可能形成任何概念。我們虽然必須努力將我們的實驗推溯到底，并以最少的和最簡單的原因來說明所有的結果，借以使我們的全部原則达到最大可能的普遍程度，但是我們不能超越經驗，这一点仍然是确定的；凡自命为发现人性終极的原始性质的任何假設，一下子就應該被认为狂妄和虛幻，予以摒棄。

我想一个認真致力于說明灵魂的最終原則的哲学家，不会自命对于他想要說明的人性科学是一位大师，或是自称对心灵 XXII 自然地感到滿意的事理知道得很多。因为失望和快乐對我們几乎是有同样的效果，我們一旦知道了某种欲望无法得到滿足，这种欲望本身就会立即消失，这是确定不易的道理。當我們一旦看到，我們已經达到人类理性的最后限度时，我們便安心滿足了，虽然我們完全明白我們在大体上的无知，并且也看到，對於我們的最概括、最精微的原則，除了我們凭經驗知其为实在以外，再也举不出其他的理由。經驗也就是一般人的理由，这种理由，即使对于最特殊、最奇特的现象，也无需經過研究便可以直接发现出来的。这种不能再进一步的情况就足以使讀者感到滿意，作者也就可以得到一种更为微妙的滿意，因为他已坦然自认无知，明智地避开了过去許多人的錯誤，不把他的猜测和假設作为最确定的原則来蒙蔽世人。先生与学生既然如此互相感到滿足和滿意，我就不知道我們对于哲学还有什么进一步的要求。

如果这种不能說明最終原則的情形，被人认为是关于人的科学中的一个缺点，我也可以大胆声言，这是这种科学和一切科学所共有的缺点，也是和我們所从事的一切艺术所共有的缺点，

不論这些学艺是在各个哲学学派中所培养的，或是在低賤的工匠作坊中所实践的。这些学艺中沒有一种能够超出經驗以外，或者建立任何不以这个权威为基础的原則。的确精神哲学有这样一种特殊的不利条件，这是自然哲学所沒有的；那就是，当精神哲学收集实验材料时，无法有目的地进行实验，事先定好计划，并按照預定的方法去应付可能发生的每种具体困难情况。当我不明白在某种情况下某一物体对另一物体的影响时，我只須把这两个物体放在那样一种情况之下，并观察其有什么結果发生。但是在精神哲学中，我如果把自己放在我所要考察的那种情况下，企图以同样的方式消除任何疑难，那么这种思考和預計显然会搅扰我的自然心理原則的作用，而必然会使我无法根据现象得出任何正确的結論。因此，我們必須借审慎观察人生现象去搜集这門科学中的种种实验材料，而在世人的日常生活中，就着人类的交际、事务和娱乐去取得实验材料。当这类实验材料經過审慎地搜集和比較以后，我們就可以希望在它們这个基础上，建立一門和人类知識范围内任何其他的科学同样确实，而且更为有用的科学。

原书第一、二卷前面的通告

我写这本书的计划已在引論里充分說明。讀者必然会注意到，我在那里給自己规定的題目，并未全部都在这两卷中討論。論知性和情感这两篇是单独构成一系列完整的推理連鎖的；我欣然利用这种自然的划分来試一試一般讀者的趣味。如果幸而成功的话，我将进而对道德、政治和批評等題目加以考究，从而完成《人性論》全部著作。我把获得一般讀者的嘉許看作是自己的辛劳的最大的报酬；但不管讀者的判断怎样，我都决心把它当作是对自己的最好的教益。

人 性 論

在精神科学中采用实验推理 方法的一个尝试

当你能够感觉你願意感觉的东西,能够說出你所感觉到的东西的时候,这是非常幸福的时候。

塔西陀

第一卷 論知性

第一章 論观念、它們的起源、 組合、抽象、联系等

1

第一节 論人类观念的起源

人类心灵中的一切知觉(perceptions)可以分为显然不同的两种,这两种我将称之为印象和观念。两者的差别在于:当它們刺激心灵,进入我們的思想或意識中时,它們的强烈程度和生动程度各不相同。进入心灵时最强最猛的那些知觉,我們可以称之为印象(impressions);在印象这个名詞中間,我包括了所有初次出现于灵魂中的我們的一切感觉、情感和情緒。至于观念(idea)这个名詞,我用来指我們的感觉、情感和情緒在思維和推理中的微弱的意象;当前的討論所引起的一切知觉便是一例,只要除去那些由视觉和触觉所引起的知觉,以及这种討論所可能引起的直接快乐或不快。我相信,无需費辞就可以說明这种区别。每个人自己都可以立刻察知感觉与思維的差别。两者的通
常差别程度很容易分辨,虽然在特殊例子中,两者不是不可能很相接近。例如在睡眠、发烧、疯狂或任何心情十分激动的状态中,我們的观念就可以接近于我們的印象;另一方面,有时就有这种情形发生,即我們的印象极为微弱和低沉,致使我們无法把它們和我們的观念区别开来。但是两者在少数例子中虽然有这种极为近似的情形,而一般說来,两者仍然极为不同,所以沒有人会迟疑不决,不敢把它們归在不同項目之下,并各給以一个特

2

殊名称,以标志这种差异^①。

我們的知觉还有另外一种区别,适用于我們的印象和观念两项,这是一种為我們提供方便的区别,值得我們注意。这就是简单与复合的区别。简单的知觉,亦即简单的印象和观念,不容再行区分或分析。复合知觉則与此相反,可以区分为許多部分。一种特殊的顏色、滋味和香味虽然都是結合于这个苹果中的性质,但我們很容易辨出它們是彼此并不相同的,至少是可以互相区别的。

通过这些区别,我們給了我們的研究对象以排列和秩序,于是我們便可以更精确地去研究它們的性质和关系。引起我注意的第一种情况是:我們的印象和观念除了强烈程度和活泼程度之外,在其他每一方面都是极为类似的。任何一种都可以說是其他一种的反映;因此心灵的全部知觉都是双重的;表现为印象和观念两者。当我閉目思維我的房間时,我所形成的观念就是我曾感觉过的印象的精确的表象,观念中的任何情节也无一不可在印象中找到。在检查我的其他知觉时,我仍然发现同样的类似和表象。观念与印象似乎永远是互相对应的。这个情况在我看来似乎是很突出的,当下引起了我的注意。

經過比較精确的观察之后,我发现我被初次的现象迷惑得过远了。我必須利用简单知觉与复合知觉的区别来限制“一切”。

^① 我在此处所用印象和观念这两个名詞,其含义与通常的意义不同,我希望能有这种用詞的自由。洛克先生曾用“观念”一詞表示我們的全部知觉,違反了它的本义;我现在应用这个詞,或者宁可說是恢复了它的本义。我所謂印象,讀者請勿誤会我是用以表示生动的知觉产生于心灵中时的方式,我只是指知觉的本身;無論在英語中或在我所知的其他任何語言中,对于这些知觉都沒有专用的名詞。

觀念和印象都是類似的”這個概括判斷。我觀察到，我們的許多複合觀念從來不曾有過和它們相應的印象，而我們的許多複合印象也從來沒有精確地復現在觀念之中，我能設想新耶路撒冷那樣一座黃金鋪道、紅玉砌牆的城市，雖然我從來不曾見過這樣一座城市。我曾見過巴黎；但是我難道就可以斷言，我能對那座城市形成那樣一個觀念，使它按照真正的和恰當的比例完全復現那座城市的全部街道和房屋嗎？

因此，我看到，我們的複合印象和觀念一般說來雖然極為類似，可是說它們彼此互為對方的精確復本那個規律並非普遍真實的。其次，我們可以研究我們的簡單知覺又是什么情形。經過我所能作的最精確的考察以後，我敢肯定說：前述規則在這裡可以無例外地適用，每個簡單觀念都有和它類似的簡單印象，每個簡單印象都有一個和它相應的觀念。我們在暗中所形成的那個“紅”的觀念和在日光之下刺激我們眼睛的那個印象，只有程度上的差別，沒有性質上的區別。我們的簡單印象和觀念都是同樣如此，不過我們不可能一一列舉來加以證明。任何人都可以隨意檢查多少，使自己在這一點上得到滿足。但是如果有人⁴竟然否認這種普遍的類似關係，我也沒有其他方法去說服他，只有要求他指出一個沒有相應觀念的印象，或者沒有相應印象的觀念。如果他不回答這個挑戰——可以確定，他不能做到這點——我們就可根據他的緘默以及我們自己的觀察來確立我們的結論。

這樣，我們就發現，一切簡單觀念和印象都是互相類似的；而複合觀念和印象既然由簡單觀念和印象形成，我們就可以概

括地斷言，這兩類知覺是精確地相應的。發現了這種無需進一步考察的關係以後，我就想發現觀念和印象的其他一些性質。讓我們來研究它們和它們的存在之間的關係，研究哪些印象和觀念是原因，哪些是結果。

充分考察這個問題，就是本書的主題；因此，我們在這裡就只限於確立一個概括的命題，即我們的全部簡單觀念在初出現時都是來自簡單印象，這種簡單印象和簡單觀念相應，而且為簡單觀念所精確地復現。

在搜羅種種現象來證明這個命題時，我只發現兩種現象；但是每種現象都是很明顯的，數量很多的，而且是沒有爭論余地的。我首先通過一個新的審查，來確定我前面所作的斷言，即每個簡單印象都伴有一個相應的觀念，每個簡單觀念都伴有一個相應的印象。根據類似的知覺之間這種恒常的結合，我立刻斷言，我們的相應的印象和觀念之間有一種極大的聯繫，而且一種的存在對另一種的存在具有重大的影響。這樣無數的例子中的這樣一種恒常的結合決不會出於偶然，而是清楚地證明了不是
5 印象依靠於觀念，就是觀念依靠於印象。為了要知道哪一種依靠於哪一種，我就研究兩者初次出現時的次序，并由恒常的經驗發現，簡單印象總是先於它的相應觀念出現，而從來不曾以相反的次序出現。要給一個兒童以深紅和橙黃或甜味和苦味的觀念，我就把這些對象呈現於他，換句話說，就是把这些印象傳達給他；但我不會荒謬地試圖通過激起這些觀念來產生這些印象。我們的觀念在出現時並不產生它們的相應的印象，我們也不能單借思維任何顏色或其他的東西，就知覺到那種顏色或感到其

他的感觉。在另一方面，我們却发现，不論心灵或身体的任何印象，都永远有一个和它类似的观念伴随而来，而且观念与印象只在强烈和生动程度方面有所差别。我們的类似知觉的恒常的结合就令人信服地証明了，其中之一是另外一种的原因，而印象所占的这种优先性也同样地証明了，我們的印象是我們的观念的原因，而我們的观念不是我們的印象的原因。

为了証实这一点，我又研究另一个明显而令人信服的现象；就是，在任何情况下，只要产生印象的那些官能由于事故而使它們的作用受到了妨碍，例如一个生来就是盲人或聋子的那种情形；那么，不但沒有了印象，而且相应的观念也就沒有了，因而在心灵中两者都沒有絲毫的痕迹。不但在感觉器官完全毁坏时是这种情形，就是在从未进行活动去产生一个特殊印象这种情况下，也是如此。我們如果不曾真正尝过波罗，我們对于波罗的滋味，便不能形成一个恰当的观念。

但是有一个与此矛盾的现象，可以証明观念不是絕對不可能出现于它們的相应的印象之前。我相信，人們会毫不迟疑地承认，通过眼睛进入心中的各别的顏色观念，或是通过听觉传入心中的各种声音的观念，实在是各不相同的，虽然同时它們是类似的。各种顏色既然是这种情形，那么同一顏色的各种深浅程度也必然有同样的情形，也就是說，各个色調都产生一个和其他色調的观念不同的另一个观念。如果否认这点，我們就可以将色調繼續逐漸推移，使一种顏色在不知不觉之中推移到和它距离最远的一种色調；你如果不承认任何中間色調各不相同，那么如果你再否认两极色調相同，便不能不陷入謬誤。因此，假設有

一个人三十年来视觉正常，并完全熟悉各种颜色，只有一种特殊的蓝色色调，偏是不幸没有遇到过。现在，把这种颜色的全部色调都放在那个人的面前，从最深的色调开始，逐渐降到最浅的色调，中间单缺那个特殊的色调；显然，他在没有那个色调的地方，将会看到一片空白，并且觉察到，在那个地方、两个互相邻接的色调要比在其他地方有较大的距离。现在我就问，那个人是否可以凭他的想像来补充这个缺陷，并使那个特殊色调的观念呈现在他的心中，虽然那种色调从未被他的感官传入到他的心中。我相信，很少有人会以为他不能做到这点。这一点可以用来证明简单观念并非总是从相应的印象得来的；但这种例子极为特殊和稀少，几乎不值得我们注意，也不值得单为它而改变我们的概括准则。

除了这个例外，我们不妨就这个题目附带说明一下，印象先于观念的这个原则，还要加上另外一条限制，即正如我们的观念是印象的意象一样，我们也能够形成次生观念，作为原始观念的意象，这在我们当前对于观念所作的推理中就可以看到。但恰当地说，这个限制与其说是那个规则的一个例外，不如说是那个规则的一个说明。观念可以在新观念中产生自己的意象；但原始观念既经假设为由印象得来；所以我们的一切简单观念或是间接地或是直接地从它们相应的印象得来的这个说法仍然是正确的。

这是我在人性科学中建立的第一条原则；我们也不应该因为它显得简易而加以鄙视。因为我们可以注意到，现在这个关于印象或观念的先后问题，正是和哲学家们争论有无先天观念、

或我們的全部觀念是否都從感覺和反省得來的那種在不同的名詞下大為爭吵的問題一樣。我們可以說，為了證明廣袤和顏色的觀念不是先天的，哲學家們僅僅指出這些觀念都是由我們的感官傳來的。為了證明情感和欲望這兩個觀念不是先天的，哲學家們只是說，我們自身先前就曾有過這種情緒的經驗。我們如果將這些論證仔細加以考察，就可以發現，這些論證只是證明了在觀念之前已經先有了其他的更為生動的知覺，這些知覺是觀念的來源，並被觀念所復現。我希望這樣清楚地陳述問題，將會消除有關這個問題的一切爭論，並使這個原則在我們的推理中具有比向來較大的作用。

第二節 題目的划分

我們的簡單印象既然是發生在它們相應的觀念之前，而且很少例外，所以推理方法就要求我們先考察我們的印象，然後再研究我們的觀念。印象可以分為兩種，一種是感覺 (sensation) 印象，一種是反省 (reflection) 印象。第一種是由我們所不知的原因開始產生於心中。第二種大部分是由我們的觀念得來，它們的發生次序如下。一個印象最先刺激感官，使我們知覺種種冷、熱，飢、渴，苦、樂。這個印象被心中留下一個復本，印象停止以後，復本仍然存在；我們把這個復本稱為觀念。當苦、樂觀念回復到心中時；它就產生欲望和厭惡、希望和恐懼的新印象，這些新印象可以恰當地稱為是反省印象，因為它們是由反省得來的。這些反省印象又被記憶和想像所復現，成為觀念，這些觀念或許又會產生其他的印象和觀念。因此，反省印象只是在它們

相应的观念之前产生,但却出现在感觉印象之后,而且是由感觉印象得来的。研究人类感觉应该是解剖学家和自然哲学家的事情,而不是精神哲学家的事情,因此,现在就不加以研究。值得我们主要注意的反省印象,即情感、欲望和情绪,既然大多数是由观念产生,所以我们就必须把初看起来似乎是最自然的方法倒转过来;为了说明人类心灵的本性和原则,我们将先对观念作一详细的叙述,然后再进而研究印象。因为这个理由,我在这里就想先从观念开始。

第三节 論記憶观念和想像观念

我們从經驗发现,当任何印象出现于心中之后,它又作为观念复现于心中,这种复现有两种不同的方式:有时在它重行出现时,它仍保持相当大的它在初次出现时的活泼程度,介于一个印象与一个观念之間;有时,印象完全失掉了那种活泼性,变成了一个純粹的观念。以第一种方式复现我們印象的官能,称为記憶 (memory),另一种則称为想像 (imagination)。初看起来,就很显然,記憶的观念要比想像的观念生动和强烈得多,而且前一种官能比后一种官能以更为鮮明的色彩描繪出它的对象。當我們記憶起过去任何事件时,那个事件的观念以一种强烈的方式进入心中;而在想像中,知觉却是微弱而低沉,并且在心中很难長時間保持稳定不变。因此,在这两种观念之間就有一种明显的差別。但这一点可以留待以后詳細討論^①。

① 第三章,第五节。

这两种观念还有另外一种同样明显的差别，即不论记忆的观念或想像的观念，不論生动的观念或微弱的观念，若非有相应的印象为它們先行开辟道路，都不能出现于心中，可是想像并不受原始印象的次序和形式的束縛，而記憶却在这方面可說是完全受到了束縛，沒有任何变化的能力。

显而易见，記憶保持它的对象在出现时的原来形式，当我们回忆任何事情时，如果离开了这种形式，那一定是因为記憶官能的缺陷或不完备的原故。一个历史家为了叙述方便起见，或許会把前后事件顛倒叙述；但是他如果重視准确性的話；他会注意到这种顛倒了的次序，并且据此把那个后发生的事件的观念放在它应有的位置。在回忆我們先前所熟悉的地方和人时，也是同样情形。記憶的主要作用不在于保存簡單的观念，而在于保存它們的次序和位置。总而言之，这个原則有那么多的普通和习见的现象作为根据，所以我們就可以无需再作进一步的討論了。

我們的第二个原則也同样是很明显的，即想像可以自由地 10 移置和改变它的观念。我們在詩歌和小說中所遇到的荒誕故事使这一点成为毫無疑問。在那些故事中，自然界完全被混淆起来了，所提到的无非是飞馬、火龙和可怖的巨人。这种幻想的自由也是不足为奇的，当我们想到我們的一切观念都是由我們的印象复现而来，而且任何两个印象都不是完全不可分开的。更无须提到、这一点是观念分成簡單和复合的區別的一个明显的結果。想像只要在任何情况下看到观念之間的差別，它便能很容易地加以分离。

第四节 論观念間的联系或联結

一切簡單观念既然可以被想像加以分离，而且又可以被想像随意結合于任何一种形式以內，所以这个官能如果不是受某些普遍原則所支配，使它在某种程度上在一切時間和地点內都可以保持一致，那么，这个官能的各种作用将成为最不可解释的了。观念如果都是完全分散而不相联系，那就只有偶然的机会加以联結；各个簡單观念之間如无某种結合的綫索、某种能联結的性质，使一个观念自然地引起另一个观念，那么这些簡單观念便不会有规律地联結成复合观念（而事实却通常是如此的）。观念之間的这个結合原則不應該被认为是一种不可分离的联系，因为这种联系已被排除于想像之外；同时，我們也不應該断言，如果没有这种联系，心灵便不能結合两个观念，因为任何东西都沒有那个官能那样自由；我們只可以把这种联系看作經常占优势的一种溫和的力量，这种力量也是——除了使其他事物联系之外——使各种語言极为密切地相应的原因；自然似乎向每个人

11 指出最适于結合成一个复合观念的那些簡單观念。产生这种联結，并使心灵以这种方式在各个观念之間推移的性质共有三种：类似，时空接近，因果关系。

我想无需証明，这些性质在观念之間产生一种联結，并在一个观念出现时自然地引起另一个观念。显然，在我們的思維过程中，在我們观念的經常的轉变中，我們的想像很容易地从一个观念轉到任何另一个和它类似的观念，而且单是这种性质就足以成为想像的充分的联系和联結的原則。同样明显的是，由于

感官在變更它們的對象時必須作有規律的變更，根據對象的互相接近的次序加以接受，所以想像也必然因長期習慣之力獲得同樣的思想方法，並在想它的對象時依次經過空間和時間的各個部分。至於因果關係所造成的联系，我們以後還有機會加以徹底研究，因而現在不作詳細討論。這裡我們只要提一下：沒有任何關係能夠比因果關係在想像中產生更強的联系於觀念的對象之間，並使一個觀念更為迅速地喚起另一個觀念。

為了要了解這些關係的充分的範圍，我們必須注意，不但當一個對象與另一個對象直接相似、接近或是它的原因時，而且當兩者中間插入第三個對象、而這個對象對那兩個對象又都具有這些關係之一時，這兩個對象也可以在想像中聯繫起來。這種联系可以推得很遠，雖然在同時我們可以看到，每一步的推移會使關係大為減弱。第四服的堂兄弟是被因果關係聯繫起來的（如果我可以用這個名詞的話）；但是這種联系的密切程度不及兄弟之間的联系，當然更不及父母和子女之間的联系。我們可以一般地說：一切血親關係是根據因果關係的，並且是隨各人中 12 間所插入的起联系作用的原因的數目的多少、而定其遠近的。

在上述三種關係中，因果關係的範圍最為廣泛。不但當一個對象是另一對象的存在的原因時，而且當前者是後者的活動或運動的原因時，這兩個對象也都可以認為是處於因果關係之中。因為那種活動或運動在某種觀點下看來只是那個對象的自身，而且那個對象在它的種種不同的情況中又是保持同一不變，所以我們就很容易想像，對象之間的這種交互影響如何可以在想像中把它們聯繫起來。

我們可以把这个理論推进一步說，不但当一个对象在另一个对象中产生一种运动或任何活动时，而且当它具有产生这种运动或活动的的能力时，那两个对象也被因果关系联系起来。我們可以看到，这就是一切利益和义务关系的根源，而人类就是通过这种关系在社会中互相影响，并被置于統治和服从的关系中間。一个主人就是依据暴力或合同处于一种地位，有权力在某些事項方面去支配我們所称为仆役的另一个人的行动。一个法官是在一切爭訟案件中能够凭他的意见去确定社会任何成員之間对任何財物的所有权或財產权的一个人。当一个人具有任何权力时，他只要运用意志，就可以把权力变为行动；而这种轉变在一切情况之下都可以被认为是可能的，而在許多情况之下應該被认为是很有可能的；在权威方面尤其是如此，在这里，臣民的服从就是官长的快乐和利益。

因此，这些原則就是我們簡單观念之間的联結或結合原則，并在想像中代替了那种在我們記憶中結合这些观念的不可分离的联系。这是一种吸引作用(attraction)，这种作用在精神界中正像在自然界中一样，起着同样的奇特作用，并表现于同样多的、同样地富于变化的形式中。这种吸引作用的效果到处都表现得非常明显；但是它的原因却大体上都是不知道的，而必須归結为人性中的原始性质，这种性质我并不妄想加以說明。一个真正的哲学家必須具备的条件，就是要約束那种探求原因的过度的欲望，而在依据充分数目的实验建立起一个学說以后，便應該感到滿足，当他看到更进一步的探究将会使它陷入模糊的和确实的忆測之中。在这种情况下，他如果只是考察他的原則的

效果，而不去探究它的原因，那麼他的研究工作將會得到更好的結果。

在觀念的這種結合或聯結的許多結果之中，最為顯著的就是構成我們思想和推理的共同題材，並一般地是產生於我們簡單觀念之間的某種結合原則的那些複合觀念。這些複合觀念可以分為關係、樣態和實體。我們將依次簡略地對這些觀念分別加以研究，並附帶討論一下我們一般的和特殊的觀念，然後再結束現在這個題目——這個題目可以看作是我們這個哲學的基礎。

第五節 論關係

關係(relation) 這個名詞通常用於兩個差別得很大的意義。一個意義是指把兩個觀念在想像中聯繫起來，並按照前述方式使一個觀念自然地引起另一個觀念的那種性質而言；另一個意義是指我們在比較兩個觀念時所依據的那種特殊情況，即使是這兩個觀念只是任意在想像中結合着的。在普通語言中，前一種意義永遠是我們使用關係這個名詞時所指的意思；只有在哲學中，我們才把這個名詞的意義加以擴充，用來指沒有聯繫原則的任何特殊的比較題材。例如，哲學家承認距離是一種真正關係，因為我們是借比較各個對象而得到一個距離觀念的：但是照通常的說法，我們却說，沒有東西比這一類事物彼此距離更遠的了，沒有東西比它們之間更少關係的了，就像距離和關係是不相容似的。

使各種對象能夠互相比較，並且產生出哲學上的關係觀念

来的那些性质，如果一一加以列举，也許会被认为是一种无休止的工作。但我們如果仔細地加以考察，我們就会发现，它們不难被归納在七个总目之下，这七种关系可认为是一切哲学关系的根源。

(1) 第一就是类似关系(resemblance)：任何哲学关系离开了这种关系就都不能存在，因为任何对象如果没有几分类似，就不能被人比較。但是，类似关系虽然是一切哲学关系所必需的，可是我們并不能因此就說，这种关系总是产生观念的联系或联結。当一种性质变得非常普通，成为許多个体所共有的时，这种性质就不会直接使心灵注意任何一个个体，而是由于这种性质提供了一个太大的选择范围，因此就使想像无法固定在任何单一的对象上。

(2) 同一关系(identity)可以看作是第二种的关系。我在这里所指的是在最严格意义下应用于恒常和不变的对象上的那种同一关系；我暂时不考察人格同一性的本性和基础，留待以后再行討論。在一切关系中，同一关系最为普遍，它是一切具有持續存在時間的存在物所共有的。

(3) 同一关系之后，最普遍和最概括的关系就是空間和時間关系，这种关系是无数比較的源泉，例如远、近、上、下、前、后等等。

(4) 凡可以度量或計数的一切对象，都可以在数量(quantity)或数目(number)上加以比較；这又是关系的另一个丰富的源泉。

(5) 当任何两个对象具有一种共同的性质时，两者各自所

具有的这种性质的差别程度就构成了第五种的关系。例如两个都是重的对象,其中一个比另一个或許是較重一些,或許是較輕一些。同一种类的两片顏色,它們的色調也許不同,在那一方面就可以比較。

(6) 相反(contrariety)关系,初看起来,可以认为是上述“沒有某种类似程度便不能有任何关系存在”的那条規則的一个例外。不过我們可以注意,設有兩個觀念本身是相反的,除了存在和不存在這兩個觀念,而這兩個觀念顯然也是類似的,因為兩者都涵攝那個對象的觀念,雖然後一個“不存在”觀念把那個對象排除於它所不存在的一切時間和地點之外。

(7) 所有其他的對象,例如火和水,熱和冷等,只是根據經驗和它們的種種原因或結果的相反、而被人們發現為相反的,這種因果關係是第七種的哲學關係,也是一種自然的關係。這種關係中所涵攝的類似關係,將在以後加以說明。

人們自然會期望,我該把差異(difference)加在其他關係之後。不過我認為差異是關係的否定,而不是任何實在的或積極的東西。差異分為兩種,即與“同一”相反的差異或與“類似”相反的差異。前者可稱為數目上的差異;後者可稱為種類上的差異。

第六節 論樣態和實體

有一類哲學家把他們大量的推理建立在實體和偶有性的區別上,並且設想我們對兩者都具有清楚的觀念:我很想請問那些哲學家們,實體(substance)觀念是從感覺印象得來的呢,還是從反省印象得來的呢?如果實體觀念是從我們的感官傳給我們¹⁶

的，請問是从哪一个感官传来的，并以什么方式传来的？如果它是被眼睛所知觉的，那么这个观念必然是一种顏色；如果是被耳朵所知觉，那么它必然是一种声音；如果是被味觉所知觉，那么它必然是一种滋味；其他感官也是如此。但是我相信，沒有人会说：实体或是一种顏色，或是一个声音，或是一种滋味。因此实体观念如果确实存在，它必然是从反省印象得来的。但是反省印象归結为情感和情緒；两者之中沒有一个能够表象实体。因此，我們的实体观念，只是一些特殊性质的集合体的观念，而当我們談論实体或关于实体进行推理时，我們也沒有其他的意义。

实体观念正样态观念一样，只是一些簡單观念的集合体，这些簡單观念被想像結合了起来，被我們給予一个特殊的名称，借此我們便可以向自己或向他人提到那个集合体。但是这两个观念的差別在于：构成一个实体的一些特殊性质，通常被指为这些性质被假設为寓存其中的一种不可知的东西；即使沒有这种虛构，这些性质至少也被假設为由于接近和因果两种关系而密切地和不可分离地联系起来的。这样作的結果就是：我們只要一发现任何一个新的簡單性质与其他性质有相同的联系，我們就立刻把这种性质列入于其他性质之中，即使这个性质原来沒有加入最初的那个实体概念之中。例如我們的黄金观念开始可能是一种黄色、重量、可展性、可熔性；可是當我們发现它在王水中的可溶性以后，我們就把这种性质加入到其他一些性质中間，并假設它属于那个实体，就像它的观念自始就是构成那个复合黄金观念的一个部分。由于結合原則被认为是复合观念的主要部分，这个原則就接納了后来出现的、并和其他最初出现的性质

同样地包括在那个复合观念中間的任何性质。

样态方面便不能有这种情形，只要研究一下样态的本性，便 17
可明了这点。构成样态的那些简单观念所表象的性质不是被接近关系和因果关系所結合，而是分散于不同的主体中的；或者，这些观念即使都結合在一起，而那个結合原則也并不被认为是那个复合观念的基础。跳舞的观念是第一种样态的例子，美丽的观念是第二种样态的例子。这类复合观念只要接受了任何一个新的观念，便要改变原来标志这个样态的名詞，这个理由是很明显的。

第七节 論抽象观念

关于抽象观念或一般观念，已經有人提出了一个十分重要的問題，即当心灵想到这些观念时，这些观念还是一般的呢，还是特殊的呢？在这一方面，一位^①大哲学家已經辯駁过在这个問題上的传统见解，并且断言，一切一般观念都只是一些附在某一名詞上的特殊观念，这个名詞給予那些特殊观念以一种比較广泛的意义，使它們在需要时唤起那些和它們相似的其他各个观念来。由于我认为这一点是近年来学术界中最伟大、最有价值的发现之一，所以我将在这里力求通过一些論証加以証实，希望这些論証将会使这一点成为毫无疑問和无法爭論。

显然，在构成我們大部分的——即使不是全体的——一般观念时，我們抽去一切在数量和性质上的特殊程度；而且一个对

① 貝克萊博士。

象也并不因为在它的广袤、持续和其他性质方面的任何些微的改变、而不再属于它原来的特殊种类。因此，我们可以认为这里有一个在那些抽象观念的本性方面起决定作用的明显的困难，
18 它为哲学家们提供了许多思辨材料。一个“人”的抽象观念代表着种种身材不等、性质不同的人们；可以断言，抽象观念要做到这点，只有通过两个途径：或者同时表象一切可能的身材和一切可能的性质，或者根本不表象任何特殊的身材和性质。由于为前一个命题进行辩护已被认为是荒谬的，因为这就涵摄着心灵具有无限的才能，所以一般的推论都拥护后一个命题；于是，我们的抽象观念就被假设为既不表象任何特殊程度的数量，也不表象任何特殊程度的质量。但是，这个推论是错误的，我想在这里加以说明。第一，我要证明，对于任何数量或质量的程度如果没有形成一个明确的概念，那就无法设想这个数量或质量；第二，我要指出，心灵的才能虽然不是无限的，可是我们能在同时对于一切可能程度的数量和质量形成一个概念，这样形成的概念不管是怎样的不完全，至少可以达到一切思考和谈话的目的。

我们先从第一个命题开始，即心灵对于任何数量或质量的程度，如果没有形成一个明确的概念，那就无法对这个数量或质量形成任何概念。我们可以用下面三个论证来证明这点。第一，我们已经说过，一切差异的对象都是可以区别的，而一切可以区别的对象都是可以被想像和思想分离的。而且，我们在这里还可以附加说，这些命题逆转来说也同样是真实的：即一切可以分离的对象都是可以区别的，而一切可以区别的对象也都是差异的。因为，我们如何能够把不可区别的事物加以分离，把没

有差异的事物加以区别呢？因此，为了要知道抽象作用是否包含着分离作用，我們只須在这个观点下加以考究，并且考察，我們从一般观念中抽去的一切细节是否和我們保留下来作为它們的本质部分的那些细节可以区别、并且是差异的。但是一看就可了然，一条綫的确切长度和那条綫本身既沒有差异，也不可区别；而任何质量的确切程度和那个质量也是既沒有差异，也不可区别的。因此，这些观念是不容分离的，正像它們不容区别、沒有差异一样。所以，这些观念是互相結合在概念中的；一条綫的一般观念，不論我們如何进行抽象和分辨，当它出现于心灵中时，总是具有在数量上和质量上的一个确切程度，不論它怎样可以被用来表象其他一些具有各种不同程度的綫条。

第二，大家承认，凡出现于感官前面的对象，換句話說，即凡出现于心中的印象，总是在数量和质量的程度上是确定的。印象有时变得混淆，那只是由于它們的微弱和不稳定，并非由于心灵有任何能力可以接受在实际存在中，沒有特殊程度或比例的任何印象。这是一个矛盾的說法，甚至涵攝着一个极度的矛盾，即同一件事物既可以是存在的，同时又可以是不存在的。

由于一切观念是从印象得来的，并且只是印象的复本和表象，那么，对于其中之一是真的道理、对于另外一种也必须承认是真的。印象和观念只是在它們的强烈程度和活泼程度上有差别。上述的結論并不是建立在任何特殊的活泼程度上的。因此，这方面的任何变化并不能影响上述的結論。一个观念是一个较弱的印象，一个强烈的印象既是必然有一种确定的数量和性质，所以它的复本或表象也必然是同样的情形。

第三,哲学中有一个公认的原理,即自然界一切事物都是特殊的;要假设一个没有确切比例的边和角的三角形真正存在,那是十分谬误的。因此,如果这种假设在事实上和实际上是谬误的,那么它在观念上也必然是谬误的;因为,我们对之能够形成一个清楚和明晰的观念的任何东西,没有一个是不合理的和不可能²⁰的。但形成一个对象的观念和单是形成一个观念,是同一回事;把观念参照一个对象,只是一种外加的名称,观念本身并不具有对象的任何标志或特征。我们既然不能形成一个只具有数量和质量、而不具有数量和质量的确切程度的对象观念,所以我们同样也就不能形成在这两方面没有限制和界限的任何观念。因此,抽象观念本身就是特殊的,不论它们在表象作用上变得如何的一般。心中的意象只是一个特殊对象的意象,虽然在我们的推理中应用意象时好像它具有普遍性似的。

这样把观念应用得超出它们本性以外,乃是由于我们把观念的一切可能程度的数量和质量粗略地集合起来去适应人生的目的;这是我要说明的第二个命题。当我们发现我们常见的各个对象之间有一种类似关系^①时,我们就把同一名称应用于这些对象的全体,不论我们在它们的数量和质量²¹的程度上看到什

① [显然,即使不同的简单观念之间也可以有一种相似或类似的关系,而且类似之点或类似的细节和它们之间的差异也不一定是可以区别或分离的。蓝和绿是两个不同的简单观念,不过它们比蓝和绯红较为类似,虽然它们的完全单纯性排斥了分离或区别的一切可能性。关于各个特殊的声音,滋味和气味,情形也是一样。这些虽然没有任何同一的共同细节,可是就它们的笼统现象作比较时却可以有无数的类似关系。甚至由单纯观念这个十分抽象的名词,我们也可以确信这一点。这些名词包括一切的简单观念。这些观念在它们的简单性方面互相类似。可是,由于它们的本性排斥一切的组合,所以使它们互相类似的这一细节就是和其他的细节

么差异 也不論其他什么样的差异可能在它們中間出現。當我們養成了這種習慣之後，一聽到那個名稱，就會喚起這些對象之一的觀念，並使想像想起它以及它的一切特殊的細節和比例。但是由於那個名詞被假設為通常也應用於其他一些個體，這些個體在許多方面和心中當前出現的那個觀念是不同的，而那個名詞又不能再現所有這些個體的觀念，所以它只是觸動了靈魂（如果我可以這樣說），喚起了我們通過觀察這些觀念而養成的那種習慣。這些觀念並不是實際上和事實上出現在心中，而只是處於一種潛能的状态；我們也並非在想像中把它們全部一個一個明晰地描繪出來，我們只是受當前的目的或需要的指使；準備隨時觀察其中的任何一個。這個名詞喚起了一個具體觀念，連 21 同某種習慣；這個習慣就會喚起我們可能需要的任何其他個別觀念。但是，由於在大多數情況下這個名詞所指的全部觀念不可能都產生出來，我們就以一種比較片面的考慮簡化了這種工作，並且發現在我們的推理中這種簡化並未引起許多的不便。

因為，現在討論的問題有一個最為奇異的情況，即當心靈產生了一個具體觀念、使我們根據它進行推理時，倘或我們偶爾形成一串與這個觀念不相符合的任何推理，那麼由一般名詞或抽象名詞所喚起的那種伴隨的習慣，立刻就會提出任何其他個體來。例如我們如果提到三角形這個名詞，並形成一個特殊的等

不可區別的，也是不可分離的。任何性質的一切的程度也都是這種情形。這些程度都是類似的，不過任何個體的性質和它的程度是不能區別的。]

（這段腳注是由原書附錄中移來的。原書附錄中凡作者標明應插入正文或作腳注的段落，在中譯本中均已分別排入正文或腳注的相應地位，並放在方括弧〔〕里，以資識別。——中譯本編者注）

边三角形观念和它相应,后来我們如果說,一个三角形的三个角彼此相等,那么我們最初所忽視了的不等边三角形和等腰三角形等其他个体会立刻拥入我們的心中,使我們觉察这个命题的謬誤,虽然对于我們先前形成的那个观念說来,这个命题是正确的。如果心灵在需要时并不总是提出这些观念,那就是由于心灵的能力有所缺陷,这样一种缺陷也往往是謬誤的推理和詭辯的根源。但这种情形主要发生于深奥而复杂的观念方面。在其他的場合,我們的习惯就比較的完整,很少会陷入这样的錯誤。

不但如此,而且这种习惯的完整程度,可使同一观念附着于各个不同的名詞,并可以用于种种不同的推理中,并不发生任何错误的危險。例如一个高度一寸的等边三角形观念,可以使我們談論某一个形、一个直綫形、一个有規則形、一个三角形和一个等边三角形。因此,所有这些名詞在这种情形下都伴有同一个的观念;但由于这些名詞的习惯应用范围或大或小,它們就会
22 据此刺激起它們的特殊习惯,并使心灵随时注意不要形成和这些名詞通常所包括的任何观念相抵触的任何結論。

在那一类习惯还没有成为十分完善以前,心灵也許不滿足于只形成一个个体的观念,而会去輪流观察好几个观念,借使自己了解自己的意义,以及自己通过这个一般名詞所要表示的那个集合体的范围。例如,为了确定“形”(figure)这个名詞的意义,我們就会在心中輪流审察不同大小的、不同比例的种种圓形,正方形,平行四边形,三角形等观念,而不肯停留在一个意象或观念上。不管怎样,有一件事情是确定的,就是:当我们应用任何一般名詞时,我們所形成的是个体的观念;就是,我們很少

或絕不會把這些個體全部審察窮盡；而那些余留下來的觀念，只是通過那種習慣而被表象的，只要當前有任何需要時，我們就可以借這種習慣喚起這些觀念來。這就是我們抽象觀念和一般名詞的本性；我們就是以這個方式來說明前面所提出的那個似非而是的說法，即某些觀念在它們的本性方面是特殊的，而在它們的表象方面却是一般的。一個特殊觀念附在一個一般名詞上以後，就成為一般的了，這就是說，附在這樣的一個名詞上，這個名詞由於一種習慣的聯系，對其他許多的特殊觀念都有一種關係，並且很容易把那些觀念喚回想像中來。

這個題目所可能留下來的唯一的困難，必然是在於可以那樣容易地喚起我們可能需要的每一特殊觀念的那種習慣，那種習慣是被我們通常附在觀念上的任何名詞或語音所刺激起的。據我看來，對這種心靈活動要想給以一個滿意的說明，最恰當的方法就是舉出一些和它相似的其他的例子、以及促進它的活動的其他原則來。要說明我們心靈活動的最終原因是不可能的。我們只要能夠根據經驗和類比給以任何滿意的解釋，也就夠了。

第一，我可以說，當我們提到任何一個大數字時，例如一千，心靈對它一般沒有恰當的觀念，心靈只有能力，借着形成包括那 23 個數字的一些十進數的恰當觀念來產生那樣一個觀念。但是我們觀念中的這個缺點，在我們的推理中卻從來感覺不到，這是和現在所研究的普遍觀念的例子似乎是平行的例子。

第二，有些習慣可以被一個單個字喚起，我們有不少這種的例子：例如，一個人原會背誦一篇論文或若干首詩，一時記憶不起，只要一經提及篇首的一個字或一個辭句，他便会記起全文

来。

第三,我相信,任何人只要一考察自己在推理时的心境,都会同我一致主张:我們在我們所应用的每个名詞上并不总是附有明晰和完整的观念;在談到政府、教会、談判、征服时,我們很少会在自己心中展开这些复合观念所由組成的一切簡單观念。但是我們可以注意到,虽然有这种缺陷,我們仍然可以对这些題材避免胡說乱談,并且可以觉察观念之間的任何矛盾,就像我們对它們有充分的理解一样。例如,我們如果不說、在戰爭中弱者总是选择談判的途徑,而却說他們总是采取征服的方式,那么,由于我們一向慣于把某些关系附在某些观念,那种习惯仍然随着那些名詞而来,并使我們立刻觉察这个命題是謬誤的,这正像一个特殊观念可以被我們用来对其他的观念进行推理一样,即使这些其他观念在某些細節上和那个观念是很不相同的。

第四,由于个体被集合起来、并根据它們的互相类似关系被归納在一个一般名詞之下,这种关系必然会使这些观念易于进入想像之中,而在需要时更为迅速地呈现出来。的确,我們只要

24 研究一下我們在思考或推理时的通常思維过程,我們就会发现可以相信这种說法的充分理由。想像极为敏捷地提現它的观念,并且在需要或有用的时刻,立刻把这些观念显现出来:这种敏捷程度真是十分奇异的。想像在收集属于任何一个題材的观念时,可以从宇宙的一端搜索到宇宙的另外一端。可以认为,由观念所組成的这个理智世界全部被展現在我們的眼前,我們只要拣出最适合于我們目的的那些观念。但是,除了灵魂中那种魔术般的能力所收集的那些观念之外,心中没有任何其他的观

念；这种魔术般的能力在最伟大的天才心中虽然总是最为完善的，而且也正是我们所称的天才，但它是人类理智的最大努力也无法加以解释的。

我所提出的关于抽象观念的假设，和哲学界向来流行的假设极为相反；上面的四种考虑也许会帮助消除我的假设所有的困难。但是，老实说，我的主要信念仍然在于我按照通常说明一般观念的方法，对一般观念的不可能性作了证明。关于这个题目，我们必须寻求一个新的体系，而除了我所提出的体系之外，显然是再也没有其他的体系。观念就其本性来说既然只是特殊的，同时它们的数目又是有限的，所以观念只是由于习惯才在其表象作用上成为一般的、并且包括了无数其他的观念。

在我结束这个题目之前，我将应用这些同样的原则来说明经院中所谈论不休而很少了解的所谓理性的区别 (distinction of reason)。形像和赋有形的物体，运动与被运动的物体的区别就属于这一类。说明这种区别的困难，来自上述的那个原则，即一切差异的观念都是可以分离的。因为根据这个原则，就可以推断说，如果形像和物体是不同的，它们的观念不但是可以区别的，而且也是可以分离的。如果形像和物体不是差异的，它们的观念就是既不能分离，也不能区别。那么，理性的区别既不涵摄差异，也不涵摄分离，这种区别到底有什么意义呢？

为了消除这种困难，我们必须采用前面关于抽象观念所作的说明。确实，心灵决不会想到要区别一个形像和赋有形像的物体，因为两者在实际上既是不可区别，又是不相差异、不能分离的；心灵所以要作这种区别，乃是因为它发现，即使在这种简单

状态中也可能包含许多不同的类似关系和其他一些的关系。例如,当一个白色大理石球呈现在面前时,我们只是得到分布于一种形式中的一种白色印象,而且我们既不能分离、也不能区别颜色和形式。但是后来当我们看到一个黑色大理石球和一个白色大理石的立方体,并把它们和先前的对象加以比较时,于是在先前似乎完全不能分离而实际上也是不能分离的印象方面就发现有两种各别的类似情况。在经过一些更多的这种实践之后,我们就根据一种理性的区别开始去区别形像和颜色;也就是说,形像和颜色实际上既然是同一而不可区别的,所以我们把两者一并考察;可是又因为两者和其他的形像和颜色有类似关系,所以我们又根据它们所能有的类似关系在各个不同方面加以考察。当我们只是考察白色大理石球的形像的时候,我们实际上形成一个形像和颜色两者的合并观念,不过是暗中着眼于它和黑色大理石球的类似关系。同样,当我们只考察它的颜色时,我们又注意它和白色大理石的立方体的类似关系。通过这种方法,我们就在自己的观念上附加了一种反省,但是习惯的力量使我们多半觉察不到这种反省。如果有人希望我们只考察一个白色大理石球的形像,而不想到它的颜色,那就是希望一件不可能的事情;但他的意思是说,我们应该把颜色和形像一并考察,不过仍然应该注意它和黑色大理石球的类似关系,或者和任何其他颜色或任何其他物质的球体的类似关系。

第二章 论空间和时间观念

26

第一节 论空间和时间观念的无限可分性

一切带有莫名其妙的样子、并和人类原始的和最没有偏见的概念相反的任何见解，哲学家们往往会贪婪地加以信受，以为这就表明他们的学术的优越性，表明他们的学术就能够发现出远远地超出通俗看法的意见。在另一方面，对我们提出来的任何可以引起惊奇和钦佩的见解，也给予心灵极大的满意，以致耽溺于那些可意的情绪，再也不肯相信它的快乐是完全没有任何根据的。从哲学家和他们的弟子的这种爱好中，就发生了他们那种互相满足的情形；哲学家们提出那样多的奇怪的和不可解释的意见，而他们的弟子们也就非常轻易地相信这些意见。关于这种互相满意的情形，我可以举出无限可分说来作为一个最明显的例子；我想通过对无限可分说的探讨，开始去研究空间和时间观念的这个题目。

大家一致公认，心灵的能力是有限的，永远不能得到一个充分的和恰当的“无限”概念：即使这一点不被大家承认，它从最平凡的观察和经验中也表现得足够明显的。同时这也是显然的：凡可以无限分割的东西必然含有无数的部分；而且，如果限制各部分的数目，也就不能不同时限制分割的过程。我们几乎无需什么归纳，就可以由此断言，我们对任何有限性质所形成的观念都不是可以无限分割的，而是通过适当的区别和分离过程，我们

便可以把这个观念层层分割成完全簡單而不可分的細小观念。在否认心灵具有无限能力的同时，我們就假設了心灵分割它的观念是有止境的。这个結論的明白性是沒有任何方法可以逃避的。

因此，可以确定，想像会达到一个最小点，并且可以为自己提出一个不能再分割的观念，这个观念如果再要分割，便会完全消灭了。当你告訴我一顆沙粒的千分之一和万分之一时，我对于这两个数字和它們的不同的比例，都有一个明晰的观念；不过我在心中所形成借以表象这些事物本身的那些意象，彼此并无差异，比起我用来表象沙粒本身的那个意象，也并不更小，虽然我們假設沙粒大大地超过了它的千分之一和万分之一。凡由部分組成的东西仍可区别为那些部分，而凡可以区别的东西也都是可以分离的。但不管我們怎样想像这个东西，一顆沙粒的观念不可能区别或分割为二十个观念，当然更不能分割为一千、一万或无数不同的观念了。

感官的印象也和想像的观念情形相同。試在紙上画一墨点，凝神注視那个点，然后退往远处，直到最后看不见那一点为止；显然，在它即将消失之前的一刹那，那个映像或印象是完全不可分割的。远处物体的微小部分所以传达不来任何可以感觉到的印象，并非由于缺少刺激我們眼睛的光綫，而是因为物体在某种距离上、它們的印象便縮小到了最小限度，不能再行縮小。而它
28 們现在却已被移到那个距离以外了。显微鏡或望远鏡虽然能使这些对象可以看见，可是它們并不产生任何新的光綫，只是扩展了那些永远由物体发出的光綫，并通过这个方法使肉眼看来是

簡單而不复合的印象呈现出各个部分，并且把先前不可知觉的东西提升到最小点。

由此我們就可以发现通常的意見的錯誤，即认为心灵的能力在两方面都受到限制；而且想像对于超过某种微小程度东西，正像对于超过某种巨大程度的东西一样，都不能形成一个恰当的观念。我們在想像中所形成的某些观念和呈现于感官的某些映像可以达到最小的限度，沒有东西能够比它們更小，因为有些观念和映像是完全簡單而不可分的。我們感官的惟一缺点在于：它們給予我們以一些和物体本身不成比例的物体的映像，并且把实际上是巨大的、并由許多部分組成的东西表象为微小的和單純的。这种錯誤，我們觉察不到；我們把呈现于感官的那些微小对象的印象，认为就等于或差不多等于那些对象，随后又依据理性发现还有其他远为微小的对象，因此就遽然断言，这些对象比我們的想像的任何观念或我們的感官的任何印象都更为微小。但是，可以确定，我們可以形成一些观念，不大于一个較蛆虫小一千倍的虫子的元气〔譯注〕(animal spirits)的最小的原子；我們其实應該这样断言：困难在于如何扩大我們的概念，以便形成一个正确的蛆虫概念，或者甚至形成比蛆虫小一千倍的一个虫子的正确概念。因为要对这样微小的动物形成一个正确的概念，我們必須有一个表象它們每一部分的明晰的观念；根据无限可分說，这是完全作不到的，而根据不可分的部分或原子这个理論，这又是极为困难的，因为这些部分数目太大，而且是过于繁复了。

〔譯注〕元气是一种旧的說法，相当于现代生理学或心理学中所說的 神經 或

神经活动。休谟在本书中用 animal spirits 或 spirits 处均指此；译文中在原书用 animal spirits 处，译为元气，在原书用 spirits 处，译为精神，意义根据上下文自明。

第二节 论空间和时间的无限可分性

当观念是对象的恰当的表象的时候，这些观念之间的关系、矛盾和一致，都可以应用于它们的对象之上；我们可以概括地说，这就是一切人类知识的基础。但是我们的观念是广袤的最小部分的妥当的表象；不论我们如何假设这些部分可以一分再分，这些部分永远不会变得小于我们所形成的某些观念。明显的结论就是：在比较这些观念时显得是不可能的、矛盾的事情，必然在实际上也是不可能的、矛盾的，不容任何辩解或遁辞。

凡能无限分割的任何东西都包含有无数的部分；否则我们便会立刻达到不可分的部分而停顿下来。因此，任何有限的广袤如果是无限可分的，那么假设有限的广袤含有无数的部分，便不可能是一种矛盾了。反过来说，如果假设有限的广袤包含无数的部分、是一种矛盾，那么任何有限的广袤都不是无限可分的了。但是我只要考察一下我的一些清楚的观念，就很容易使自己相信，后面这一种的假设是谬误的。先拿我所能形成的最小的广袤部分的观念来说，我因为确知，没有东西比这个观念更小，于是我就断言，我通过这个观念所发现的任何性质必然是广袤的一种真正的性质。于是我便把这个观念重复一次、两次、三次……，结果发现由于重复这个观念而产生的复合的广袤观念总是在增大，变为两倍、三倍、四倍……，直到最后它随着我重复这个观念的次数的多少、而膨胀成较大或较小的相当大体积。

当我不再增加这些部分的时候,这个广袤观念便停止扩大;如果 30
我把增加的过程无限地进行下去,我就清楚地看到,广袤观念必然也会变为是无限的。总而言之,我可以断言:[无数的部分]的观念和无限的广袤观念原是同一个的观念;任何有限的广袤都不能包含无数的部分,因此任何有限的广袤都不是无限可分的。^①

我可以再附加一位著名作家^②所提出的另外一个論証,这个論証在我看来是非常有力而精美的。显然,存在本身只能属于单位,絕不能应用于数字,它之所以应用于数字,只是由于組成数字的那些单位。我們可以說二十个人存在;不过这只是因为一个、两个、三个、四个……等人存在,如果你否认后者的存在,那么前者的存在自然也就不成立了。因此,要假設任何数字的存在、而同时却否认单位的存在,那是彻底謬誤的。而按照形而上学家們一般的意见,广袤永远只是一个数字,而且永远不会分解为任何单位或不可分的数量,因此就可以推断,广袤根本不能存在。有人或許会答复說,任何有确定数量的广袤都是一个单位,不过它是可以含有无数部分的一个单位,并且可以一直无限地分割下去的;这种說法是无效的。因为依照这个同一的規則,那二十个人也可以看作一个单位了。整个地球、甚至整个宇宙也可以看作一个单位。单位这个名詞只是一个虛构的名

① 有人曾反駁我說,无限可分性只是假設无数的比例部分,不是无数的除得尽部分,而无数的比例部分并不构成一个无限的广袤。但这种区别完全是无聊的。不論这些部分被称为除得尽的或比例的,都不能小于我們所能想像的那些微小部分;因此它們在結合起来时也不能形成一个更小的广袤。

② 馬尔秀先生 Mons. Malezieu.

称,心灵可以把它应用于心灵所集合的任何数量的对象;这样一个单位也和数字一样不能单独存在,因为它实在也是一个真正的数字。但是那个能够单独存在、而且它的存在又是一切数字的存在的一个必要条件的单位,却是另外一种的单位,而且必然是完全不可分的,也不能再分解为任何较小的单位。

这一切的推理也都可以应用于时间方面;这里还要另外加上一条论证,我们也应该加以注意。时间有一个和它不可分的特性,可以说是构成了它的本质,即时间的各个部分互相接续,而且任何一些部分不论如何邻接,也永远不能共存的。一七三七年和今年一七三八年不能同时出现,根据同样的理由,每一个刹那和另一个刹那也必然互相区别,不是在后,便是在前。因此,时间的存在确是由不可分的刹那组成的。因为,如果我们永远不能把时间分割到底,而且接续其他刹那的刹那也不是完全单一而不可分的,那就会有无数共存的刹那或时间的部分;这一点我相信会被认为是一个明显的矛盾。

空间的无限可分性涵摄着时间的无限可分性,这在运动的性质中就显示出来。因此,后者如果是不可能的,前者也同样是不可能的。

我毫不怀疑,无限可分说的最顽固的辩护者也会立刻承认,这些论证确是一些困难,而且对于它们不可能提出任何完全清楚而满意的答复。不过我们在这里可以说,把一种理证称为困难,并借此来逃避它的力量和明白性,这是一种最为荒谬的习惯。在理证范围内,和在概然推断(probability)范围内不一样,不可能有困难发生,或是一个论证和另外一个论证互相抵消,因

而削減它的權威。一個理證如果是正確的，就不容許有反面的困難；如果是不正確的，那它就只是一種詭辯，因此也就絕不能算是一個困難。理證如果不是不可抗拒的，便是沒有任何力量。在這樣一個問題方面來談反駁和答復，來談各種論證的互相抵消，那就是承認人類理性只是語言的玩弄，否則便是說這種話的人本身沒有勝任這種題材的能力。由於題材的抽象，理證可能會難於了解；但是理證一經了解以後，便永遠不會有削弱它的權威的任何困難。

誠然，數學家們慣說：在這個問題的另一方面，也有同樣有力的論證；不可分的點這個學說，也同樣會受到難以答復的反駁。在我詳細考察這些論證和反駁之前，我在此要把它們作為整體來對待，並以一個簡短而有決定性的理由一下子來證明它們絕對不可能有任何正當的根據。

形而上學中有一條確立的公理，就是：凡心靈能夠清楚地想像的任何東西，都包含有可能存在的觀念，換句話說，凡我們所想像到的東西都不是絕對不可能的。我們能形成一座黃金色的山的觀念，由此就可斷言，這樣一座山可能真正存在。我們不能形成一座沒有山谷的山的觀念，因此就認為這樣的山是不可能的。

確實，我們有一個廣袤觀念，否則我們為什麼對它進行談論和推理呢？同樣確實的一點是：想像所設想的這樣一個觀念雖然可以分為部分或較小的觀念，却不是無限可分的，也不是由無數的部分組成的；因為那就超出了我們的有限的理解能力。那末，這裡既然有一個由完全不可分的部分或較小的觀念組成的

广袤观念,所以这个观念并不含有矛盾,因此广袤可能是符合这个观念而真正存在的,因此所有为反駁数学点的可能性而提出的一切論証只是經院哲学的詭辯,不值得我們的注意。

- 33 我們可以将这些結論更推进一步,并且断言,关于广袤的无限可分說的一切所謂理証同样都是一些詭辯;因为我們确知,如果不先証明数学点是不可能的,那么这些理証都不可能是正确的;而要想証明数学点的不可能,那显然是一种荒謬的企图。

第三节 論空間观念和時間观念的其他性质

上面我們所提到的那种发现,即印象永远是发生于观念之先,而且想像中所得到的每一个观念都是首先出现于和它相应的印象中的;对于解决关于观念的一切爭論來說,沒有其他发现比这个发现更为幸运的了。印象都是非常清楚而明显的,它們不容有任何爭論,虽然我們的許多观念是很模糊的,甚至形成它們的心灵也几乎无法精确地說明它們本性和組合。我們可以应用这一条原理,来进一步发现我們的空間观念和時間观念的本性。

当我张开眼睛去观看周围的对象时,我就看到許多可见的物体;而当我閉上眼睛去思考这些物体之間的距离时,我就得到了广袤的观念。由于每个观念是从和它确切相似的某个印象得来的,那么和这个广袤观念相似的印象必然或者是由視觉得来的感觉,或者是由这些感觉产生的某种內在印象。

我們的內在印象是我們的情感、情緒、欲望和厌恶;我相信,没有人会說空間观念是以这些印象中的任何一个为范本而得来

的。因此，剩下來就只有感官能够把这个原始印象傳給我們。那末我們的感官在這裡傳給我們什麼印象呢？這是主要的問題³⁴，它單獨就能決定這個觀念的本性。

在我眼前的這張桌子，在一看之下就足以給予我廣袤的觀念。因此，這個觀念是由此刻出現於感官前的某一印象得來、並表象那個印象的。但是我的感官只給我傳來以某種方式排列着的色點的印象。如果說我的眼睛還感覺到其他任何的東西，我希望有人把那個東西指點給我。但是如果無法再向我指出其他任何的東西來，那麼我們就可以確實地斷言，廣袤觀念只是這些色點和它們的呈現方式的一個復本。

假設在我們最初由以獲得廣袤觀念的那個占有空間的對象或色點的組合中、那些點都是紫色的，那麼必然的結果是：在這個觀念每一次重複出現時，我們不但把那些色點放在同樣的秩序內，而且還要把我們所僅僅熟習的那種確切顏色加到那些點上。但是後來我們又經驗到其他的顏色，如深紫、綠、紅、白、黑，並經驗到這些顏色的各種不同的組合，發現了這些顏色所由組成的色點的排列也有互相類似之處，於是我們就尽可能除去顏色的特點，而只根據那些色點的相同的排列方式或呈現方式形成一個抽象觀念。不但如此，甚至當這種類似關係推進到一種感官的對象以外，當觸覺印象在對象的各個部分的排列方面也被發現為與視覺印象相似時，這個抽象觀念也可以依據兩者的類似關係、同時把兩者都表象了。所有的抽象觀念實際上都是在某種觀點下被考察的特殊觀念，但由於這些抽象觀念附着於一般名詞，所以它們就能表象一大批的觀念，並且包括在某些細

节方面虽然相似、而在其他細節方面却极不相同的一些对象。

还有一个抽象观念較空間观念包括更大一批的观念，可是
35 在想像中却被一个在数量上和质量上都是确定的特殊观念所表象；時間观念就是这样的一个例子，時間观念是由我們各种知觉的接續中得来的，这些知觉可以是观念，也可以是印象，可以是反省印象，也可以是感觉印象。

正像我們是从可见的和可触知的对象的排列方式得到空間观念，我們的時間观念是依据观念和印象的接續而形成的；時間絕不可能单独地出现于心灵，或被心灵所注意。一个酣睡的人或沈思一事的人都感觉不到時間；随着他的各个知觉接續得或慢或快，同一个的時間在他的想像中便显得或长或短。一位大哲学家^①曾經說过，我們的知觉在这方面有某种界限，这种界限是由心灵的原始的本性和結構所决定的，超出了这种界限，外界对象对于感官的影响便不能加速或延緩我們的思想。如果你把一块烧紅的煤块迅速地旋轉，它就会在感官之前呈现一个火圈的映像；而在它的各次旋轉之間也似乎沒有任何時間的間隔。这只是因为人类知觉接續的速度跟不上传给外界对象的那种运动的速度。當我們沒有接續着的知觉时，我們便沒有時間概念，即使在对象中实在是有真正的接續的。根据这些和許多其他的现象，我們可以断言，時間不能单独地或伴随着稳定、不变的对象出现于心中，而总是由于可变的对象的某种可以知觉的接續而被发现的。

① 洛克先生。

为了証实这一点,我們可以加上下面的一个論証,这个論証在我看来似乎是有完全的决定性和說服力的。显然,時間或持續是由各个部分組成的:因为,如果不是这样,我們便不能想像一个較长或較短的持續。还有一个明显的事实,即这些部分不³⁶是共存的:因为各个部分的共存性质是属于广袤的,这也就是广袤和持續的區別之点。時間既然是由不共存的各个部分組成,而一个不变的对象既然只能产生共存的印象,它就产生不出能够給予我們時間觀念的任何印象。因此,時間觀念必然是由可变的对象的接續得来,而且時間在最初出现时絕不可能和这样一种接續現象分开。

我們已經发现,時間最初出现于心中时,总是和可变的对象的接續現象結合着的,否則它就不可能被我們注意;現在我們必須考察,如果我們不想到任何对象的接續,我們是否能够想像時間,以及時間是否可以单独地在想像中形成一个明晰的觀念。

为了要知道、在印象中結合着的任何对象在觀念中是否可以分离,我們只須考察这些对象是否是差异的;如果是差异的,它們显然是可以分別想像的。根据前述的原理,凡差异的事物都是可以区別的,而凡可以区別的事物也都是可以分离的。相反的,如果这些对象不是差异的,它們就不能区別,如果它們是不能区別的,它們也就不能分离。但是時間在和我們的接續的知觉相較之下,正是这种情形。時間觀念并不是由一个和其他印象混杂着、并可以和其他印象明显地区別的特殊印象得来的。時間觀念完全由一些印象呈现于心中时的方式发生,而它却并不是那些印象中的一个。笛子上吹出的五个音調給予我們時間

的印象和观念，但時間并非呈现于听觉或其他任何感官的第六个印象。它也不是心灵凭反省在自身所发现的第六个印象。这五个音在出现于这种特殊方式下时，在心中并不刺激起任何情緒，也並不产生任何感情，使心灵在观察到它时产生一个新的观念。因为，要产生一个新的反省观念，那种情形是一个必要条件，而且心灵即使对它的全部感觉观念作一千次的反复思考，也不能从它們中間得出任何新的原始观念，除非自然把心灵的官能构造得使心灵能够感到某种新的原始印象从那样一种思考中发生出来。但是心灵在这里只注意到各个不同的声音的出现方式；随后心灵就可以单独想到这个方式，而不必想到这些特殊的声音，并且可以把这个方式和其他任何的对象結合起来。的确，心灵必然要有某些对象的观念，而离了这些观念，心灵也永远不能得到任何時間概念；这个概念既然不是作为任何原始的独立印象出现，显然就只能是出现于某种排列方式、即互相接續的方式中的不同的观念、印象或对象。

我知道，有人认为持續观念可以在一个确当的意义下应用于完全不变的对象；我认为这不但是世人的一般想法，也是哲学家們的一般想法。不过我們只要回顾一下前面的結論，就可以相信这个想法是謬誤的；我們前面的結論是，持續观念总是由可变的对象的接續现象得来的，絕不可能被任何稳定的和不变的对象传入心中。因为，由这里得出的不可避免的結論就是：持續观念既然不能由这样一个对象得来，所以在任何恰当的或精确的意义下，持續观念不可能应用于这样一个对象，而且任何不变的东西也不可能說成具有持續。观念永远表象着它們所由以得

来的对象或印象，而且离了虚构便永不能表象或应用于其他任何的对象。究竟我們凭着什么样的虚构，把時間观念甚至应用于不变的对象，并且像通常那样設想持續不但是运动的衡量标准，而也是靜止的衡量标准：这一点我們以后要加以考察^①。

还有一个很有决定性的論証，它确立了我們现在关于空間 38 观念和時間观念的这个学說，并且它本身只是建立在“我們的時空观念都是由不可分的部分組成”的那个簡單原理上面的。这个論証也許值得考察。

由于一切可以区別的观念也都是可以分离的，我們可以把复合的广袤观念所由形成的那些簡單而不可分的观念任取一个，把它和其他的一切观念分开，单独加以考察，然后对它的本性和性质作出一个判断。

显而易见，这个观念不是广袤观念。因为广袤观念是由許多部分組成的；而这个观念根据假設是完全簡單而不可分的。它会是非实在物么？那是絕對不可能的。因为真实的复合广袤观念既然是由这一类观念組成的，如果这些观念只是一些非实在物，那就会有一个由一些非实在物組成的真实存在；这种說法是謬誤的。因此，我在这里必須問，我們的簡單而不可分的点的观念是什么呢？我的答复如果显得有些新奇，那是不足为怪的，因为这个問題本身几乎还从来不曾被想到过。我們慣于爭論数学点的本性，但是很少爭論数学点的观念的本性。

空間观念是由視覺和触觉这两个感官传入心中的；任何不

① 第五节(81頁)。

可见的或不可触知的东西都不会显得具有广表的。表象广表的那个复合印象是由若干較小的印象組成的，这些較小的印象对视觉和触觉說来是不可分的，可以称为是具有顏色和坚固性的原子或粒子的印象。但是这还不够。不但这些原子必須是有顏色的和可触知的，才能呈现于我們的感官，我們还必須保存它的顏色或可触知性的观念，才能被我們的想像所接納。使这些原子39 子可以被心灵想像的，只是它們的顏色或可触知性的观念。如果把这些可以感知的性质的观念除去，这些原子对思想或想像說来便完全消灭了。

部分是如此，整体也是如此。如果一个点不是被看作为有顏色的或可触知的，它就不能传給我們任何观念；因而由这些点的观念組成的广表观念也就絕不可能存在。但是广表观念如果确实能够存在（我們意識到它是确实存在的），那么它的部分也必然存在；而为了要能存在，也就必須被看作是有顏色的或可触知的。因此，除了我們把空間或广表观念看作我們的视觉或触觉的对象的时候，我們便沒有这样一个观念。

同样的推理也能証明，时间的不可分的刹那也必然填充着某种真实的对象或存在，这种对象的接續形成了持續，并使它能够被心灵所想像。

第四节 对反駁的答复

我們关于空間和時間的体系是由两个密切关联的部分組成的。第一个部分依靠于下面这个推理連鎖。心灵的能力不是无限的；因此，任何广表或持續观念都不是由无数的部分或較小的

观念组成的，而是由数目有限的、简单而不可分的观念所组成的。因此，空间和时间是可能符合于这个观念而存在的：如果是可能的，也就可以断定，它们实际上是符合这个观念而存在的；因为它们的无限可分性是完全不可能的和自相矛盾的。

我们的体系的另一个部分是前一部分的结果。空间和时间观念所分解成的一些部分，最后成为不可分的；这些不可分的部分由于本身是非实在物，所以如果不被某种真实的、存在的东西所填充，便不可能想像。因此，空间和时间观念不是各别的或独立的观念，而只是对象存在的方式或秩序的观念；或者，换句话说，我们不可能想像一个沒有物质的真空和广袤，也不能想像一段沒有任何真实存在物的接续或变化的时间。我们的体系的这两个部分因为有这种密切的联系，所以我们将一并研究那些对这两个部分所提出的反驳；我们首先要研究反对广袤的有限可分说的那些反驳。

I. 我要研究的第一个反驳，更适合于证明这两个部分的这种互相联系和依赖，而不可能摧毁其中任何一个部分。经院中往往有人主张说，广袤必然是无限可分的，因为数学点这个理论是荒谬的。这个理论所以是荒谬的，乃是因为数学点是一个非实在物，因此它和其他的数学点结合起来绝不可能形成一个真实的存在。如果在物质的无限可分性和数学点的非实在物之间沒有任何中介，这种反驳应该是完全有决定性的。但是这里显然有一个中介，即我们可以赋予这些点一种颜色或坚固性。两个极端意见的荒谬正是这个中介的正确性和真实性的证明。物理点——另外一种的中介——的理论是太荒谬了，不值一驳。

一个实在的广袤，正像物理点被假设为是这样的，不可能离开了互相差异的部分而存在；而一切差异的对象又都是可以被想像所区别和分离的。

II. 第二个反駁是从这里得来的，即如果广袤是由一些数学点组成的，它们必然会互相渗透。一个简单而不可分的原子和另一个原子接触时，必然透入其中；因为它不能借它在外面的部分接触另一个原子，由于原来假设它是完全简单的，这就排斥了一切的部分。因此，第一个原子与第二个原子必然密切接触，
41 以它的全部本质(*Secundum se tota, & totaliter*)接触；这正是互相渗透的定义。但渗透是不可能的，因此数学点也同样是不可能的。

我可以用一个比较正确的渗透观念来代替这个渗透观念，借以答复这个反駁。假设有两个在它们的周边以内不含有空隙的物体互相接近，密合无间，使结合而成的那个物体较那两个物体中任何一个的体积丝毫不大；这就是我们谈到渗透时所指的意义。但是显然，这种渗透只是指两个物体中的一个被消灭了，另一个被保存了，同时我们也无法具体区别出哪个被保存了，哪个被消灭了。在接触以前，我们有两个物体的观念。在接触以后，我们只有一个物体的观念。心灵对这样两个性质相同、而且在同一地点和同一时间内存在的物体，不可能保存它们之间的任何差异的概念。

如果照这种意义来说明渗透，把它认为是指一个物体在接触另一个物体后即便消灭，那么我就要问任何人，他是否认为一个有色的或可触知的点和另一个有色的或可触知的点接触之

后、就必然要消灭呢？相反，他岂不是显然看到，这两个点的結合产生出了一个复合的、可分的对象么？这个对象岂不是可以分为两个部分，而且这些部分虽然互相邻接，岂不是仍然各自保存它們的各別的和独立的存在么？为了更容易防止这两个点的混合和混淆，他可以設想这两个点有不同的顏色，借以帮助他的想像。一个紅点和一个蓝点一定可以互相接触、而不会渗透或消灭。因为，这两个点要是不能这样，那么它們可能成为什么呢？是紅点，还是蓝点要被消灭呢？如果这两种顏色結合为一，它們的結合又会产生哪种新顏色呢？

引起这些反駁、同时使我們对这些反駁难以提出一个滿意的答复的主要原因，乃是在于我們的想像和感官在运用于这类微小对象上时，有一种天然的缺陷和不稳定性。試在紙上画一 42 墨点，然后退到那样一个距离，至墨点完全看不见为止；你将发现，在你返回来走近墨点的时候，墨点首先是时隐时现，随后便經常可以看到了；再后来，只是它的顏色变得浓一些，它的体积却并未增加；再后来，当它增加到显得真正占有空間的程度时，想像仍然难以把它分裂为它的組成部分，这是因为想像不很容易构想像单一点那样一个微小的对象。这种缺陷影响了我們在当前这个題材上的大部分的推理，使人几乎无法清楚地、并以恰当的语言来回答关于这个題材所可能发生的許多問題。

III. 反对“广袤的部分”不可分說的許多反駁，都是从数学中得来的，虽然初看起来数学似乎反而是有利于现在这种学說的。不过数学在它的証明方面虽然是和现在这种学說相反的，但在它的定义方面却完全和现在这种学說符合的。因此，我现

在的任务就必然是要辯护数学的定义，而駁斥它的証明。

一个面被下定义为只有长度和宽度而沒有厚度：一条綫被下定义为只有长度而沒有宽度或厚度；一个点被下定义为沒有长度、沒有宽度、也沒有厚度的东西。显然，如果不根据广袤是由不可分的点或原子組成的这一假設，那么根据其他任何的假設，这一套的說法便都是完全不可理解的。除了这个假設所假設的情形以外，任何沒有长度、沒有宽度或沒有厚度的东西能够存在么？

对于这个論証，我发现曾有两个不同的答复：据我看来，这两个答复沒有一个是滿意的。第一个答复是：几何学的对象，即几何学研究它們的比例和位置的那些面、綫和点，只是心中的一些观念，不但从未存在于、并且也永远不可能存在于自然界中。这些对象从未存在过，这是因为沒有人会自称能够完全符合了定义去画一条綫或作一个面；这些对象也永远不能存在，这是因为我們可以从这些观念中提出論証来証明它們是不可能的。

但是，我們能够設想还有比这种推理更为荒謬而矛盾的任何說法么？凡能通过一个清楚和明晰的观念而被想像的东西必然涵攝它的存在的可能性；一个人如果自称借着由这个清楚观念得来的任何論証来証明那个东西不可能存在，那他实际上就是在說，因為我們对它有一个清楚观念，所以我們对它沒有清楚观念。在心灵能够明晰地想像的任何事物中，要想找出矛盾来，那是徒然的。如果它包含任何矛盾，那它就絕不可能被人想像。

因此，在承认不可分的点的可能性和否认这种点的观念这

兩者之間，沒有任何中介；對於前述論證所作的第二個答復，就是根據於後面這一個原則。有人主張說^①，我們雖然不能想像一個沒有任何寬度的長度，可是我們可以通过一種不必把兩者分離的抽象作用，單獨考慮其中之一，而不去考慮另外的一個，正像我們可以考慮兩個城鎮間的道路的長度，而忽略去它的寬度一樣。不論在自然界或心中，長和寬都是不可分的；但這並不排斥根據前面所說明的方式去作一個片面的考慮和理性的區別。

在反駁這個答復時，我自然可以援引我在前面已經充分地說明的那個論證，即心靈如不能在它的觀念方面達到一個最小的限度，那麼它的能力必然是無限的，這樣才能接納它的任何廣袤觀念所由組成的無數的部分。不過我在這裡不堅持我的這個論證，而將力圖在上述的那種推理中發現一些新的謬誤。

一個面是一個立體的界限，一條綫是一個面的界限；一個點是一條綫的界限；不過我肯定說，如果一個點、一條綫或一個面的觀念不是不可分的，我們便不可能想像這些界限。因為，假設⁴⁴這些觀念是無限可分的，隨后再使想像力圖固定在最後的面、綫或點的觀念上，想像便立刻會發現，這個最後的觀念分裂為一些部分；而當想像抓住這些部分中的最後一個時，便又由於一次新的分裂而失去掌握，如此無限地繼續下去，想像將永遠不可能達到一個最後的觀念。不論分裂多少次數，也都不能比想像所形成的最初觀念使想像更為接近於最後的分裂。每一個分子都因

① 思維術 (L'art de penser)。

为一次新的分裂,使人无法掌握,正像我們竭力去抓住水銀的情况一样。但是,由于事实上必須有某一个观念来作为每一个有限的数量观念的界限,而且这个界限观念本身不能再由一些部分或較小的观念組成,否則便是它的最后部分才是观念的界限,(如此一直可以推下去);这就清楚地証明了面、綫和点的观念不容許再分的了,即面的观念在厚度上不能再分,綫的观念在宽度和厚度上不能再分,点的观念在长度、宽度、厚度任何一方面都是不能再分的了。

煩瑣哲学家們十分感到这种論証的力量,因而他們中間有些人就认为,自然在那些无限可分的物质分子中間摻进去了一些数学点,借以作为物体的界限;其他一些人却又通过一大堆毫无意义的指摘和区别,企图逃避这个論証的力量。这两种敌人都同样地认輸了。一个躲藏起来的人正和一个公开地交出武器来的人一样,都是明显地承认了他們敌人的优势。

由此可见,数学的定义摧毁了它的那些所謂的証明;如果我們有符合定义的不可分的点、綫和面的观念,它們的存在也就确实是可能的;但是如果我們沒有这样的观念,我們便不可能想像任何一个形的界限;而要是沒有了这种概念,那就不可能有几何的証明。

不过我还可以再进一步断言,这些証明沒有一个具有充分
45 的力量,足以建立像无限可分說的那樣一个原则。这是因为对于这些微小的对象來說,这些証明不是恰当的証明,因為它們所依靠的观念并不精确,它們所依靠的原理也并不正确。当几何学关于数量的比例有所决定的时候,我們不应当要求极端的确

切和精确。几何的证明没有一个达到这样的程度。它正确地设定形的度次和比例,但只是粗略地,而且有些任意。几何学的错误从来不是重大的,而且如果几何学不是企图达到那样一种绝对的完善,它就根本不会错误。

我首先要问数学家们,当他们说一条线或一个面等于、大于或小于另一条线或另一个面的时候,他们的意义是什么?让任何一位数学家作出一个答复,不论他属于哪个学派,也不论他是主张广袤是由不可分的点组成的,或是由无限可分的数量组成的。这个问题将会使这两种人同样地感到困难。

很少或者简直没有一个数学家拥护不可分的点的假设;可是恰好是这些数学家们对于现在这个问题给予最敏捷而最确当的答复。他们只须答复说:当一些线或一些面中间的点的数目相等时,这些线或面也就相等;而且随着点的数目比例的变化,线和面的比例也就跟着变化。这个答复虽然是明显的,而且又是确当的,可是我可以肯定说,这个相等的标准是完全无用的,而且我们在决定一些对象彼此相等或不相等时,也永远不根据这样的一种比较。因为,由于组成任何线或面的一些点,不论是视觉还是触觉所感知的,都是那样地微小而且互相混淆的,所以心灵绝不可能计算它们的数目,这样一种计算永远不能为我们提供一个判断各种比例的标准。没有人能够通过精确的计数去决定,一呎比一呎所含的点较少,或者是一呎比一埃耳(ell)或其他较长的尺度所含的点较少。由于这个缘故,我们很少或永不认为这种计数法是相等或不相等的标准。

至于设想广袤是无限可分的那些人,就不可能利用这个答 46

复,或是通过任何一条綫或一个面的組成部分的計数,来决定这条綫或这个面是否和另外的綫或面相等。因为,按照他們的假設,最小的和最大的形既然都包含有无数的部分,而无数的部分,恰当地說,彼此又不能是相等的或不相等的,所以任何空間部分的相等或不相等,絕不能决定于它們的部分的数目的任何比例。誠然,人們可以說一埃耳和一碼的不相等,在于組成两者的呎数不同,而一呎与一碼的不相等在于組成两者的吋数不同。不过由于在一种长度方面所称为吋的那个数量被假設为等于另一种长度方面我們所說的吋,而由于心灵不可能无限地参考这些較小的数量,来发现这种相等的关系;那么显然,我們最后就不得不另外确立一个和部分計数法不同的标准。

还有些人^①认为,相等的最好的定义就是相合(*congruity*),当任何两个形互相重叠、而它們的各个部分都是互相符合和接合时,这两个形便是相等的。要判断这个定义,我們可以作这样的考虑:相等既然是一种关系,所以严格說来,相等并不是形的本身的一个特性,而只是由心灵对一些形所作的比較中产生出来的。因此,相等关系如果在于各部分之間这种假想的叠合和互相接触,我們就必須至少对这些部分有一个明晰的概念,并且也必須想像到它們的接触。但是显然,在这种想像中,我們就要把这些部分分到我們所能想像的最小限度;因为較大的部分的接触决不能使这些形成为相等。但是我們所能想像的最小部分⁴⁷就是数学点;因此,这个相等标准与点数相等的标准是一样的;

① 參閱博羅博士的数学讲演集。

而后面这个标准，我們已經判定是一个虽然确当但是无用的标准。因此，我們必須在別处寻求现在这个困难的解决。

〔有許多哲学家不肯指定任何相等的标准，而只是說，只要拿出两个相等的对象来，就足以給予我們以这个比例的一个正确观念。他們說，如果沒有对于这一类对象的知觉，一切定义都是无效的；而當我們知觉到这类对象时，也就不再需要任何定义了。我完全同意这个推理，并且主张，关于相等或不相等的惟一有用的概念，是从各个特殊对象的整体现象和比較得来的。〕

因为，显而易见，眼睛、或者倒不如說是心灵，往往在一看之下就能够确定物体的比例，断言它們是相等、較大或較小，不必考察或比較它們的微小部分的数目。这一类的判断不但是很普通的，而且在許多情形下还是确实而无誤的。当一碼的长度和一呎的长度呈现在前时，心灵就不能怀疑碼比呎較长，像它不能怀疑那些最为清楚和自明的原理一样。

因此，心灵在它的对象的一般现象中区别成三种比例，把它們称为較大、較小和相等。但是心灵关于这些比例的判断虽然有时是正确的，但并非永远如此；我們这一类的判断并不比关于其他任何題材的判断更能免于怀疑和錯誤。我們通常是借检查和反省来改正我們的第一次的意见：我們會肯定我們原来认为是不相等的对象是相等的，我們會认为先前显得比另一个对象較大的一个对象是較小的。我們感官的这种判断也不单是受到这样一种的校正；我們还往往把一些对象并列起来，借以发现自己的錯誤。而在无法并列的时候，我們便用一种共同的和不变的尺度連續地加以度量，这就把各种不同的比例报告我們。甚

至这种校正也还容許新的校正，并且也可以有各种不同的精确程度，这就要看我們度量物体时所用的工具的性质如何，和我們进行比较时仔細的程度如何而定的。

因此，当心灵习惯于这些判断和它們的校正，并发现使两个
48 形在眼中显出我們所称为相等这一现象的那个同一的比例，同样也使这两个形互相符合，并且符合于比量它們的任何共同尺度的时候，我們便从粗略的和精密的两种比較方法得到一个关于相等的混合概念。但是我們还不以此为足。因为，由于健全的理性使我們相信，除了呈现于感官前的物象以外，还有远远地比它們小得很多的物体；而虛妄的理性又要促使我們相信，还有无限地更为微小的物体；于是我們便清楚地看到，我們并沒有任何度量的工具或技术，可以使自己免除一切的錯誤和不确定。我們知道，这种微小的部分增加或减少一个，無論在现象中或度量时，都是觉察不到的；而由于我們想像，两个原来相等的形在經過这种增加或减少以后、不可能还是相等，所以我們就又假設了某种假想的相等标准，以便精确地校正种种现象和度量，并将种种的形完全归約到那个比例。这个标准显然是假想的。因为，相等观念本身既然是由并列或共同的尺度所校正过的那样一个特殊现象的观念，所以除了我們具有工具或技术可以进行校正以外，其他任何的校正概念都只是心灵的一种虛构，既是无用的，也是不可理解的。不过这个标准虽然只是假想的，而这个虛构却是很自然的；而且原来促使心灵开始任何活动的理由即使停止了，心灵仍然会依照这种方式一直繼續下去，这也是十分通常的事情。在時間方面，这一点显得十分明白；在这方面，我

們顯然沒有確定各部分的比例的精確方法，這裡的精確程度甚至還不及在廣袤方面；可是我們的測量標準的各種校正以及它們的各種精確程度，却給予我們以一個模糊的、默認的完全相等的概念。在其他許多題材方面，情形也是一樣。一個音樂家發現自己的聽覺一天一天地變得精細起來，同時借反省和注意經常校正自己，於是即使在他對於題材無能為力的時候，仍然繼續同一的心理活動，並認為自己有一個完整的第三音或第八音的概念，雖然他無法說出自己從哪裡得到他的標準。一個畫家對於顏色也形成同樣的虛構。一個機匠對於運動也是一樣，畫家設想明和暗，機匠設想快和慢，認為都能夠有一種超出感官判斷以外的精確的比較和相等。

我們也可以把同樣的推理應用於曲綫和直綫。對感官來說，沒有東西比曲綫和直綫的區別更為明顯的了，也沒有任何觀念比這些對象的觀念能夠被我們更容易地形成的了。但是，不論我們怎樣容易形成這些觀念，我們卻無法舉出確定它們的確切界限的任何定義來。當我們在紙上或任何連續面上畫出一些綫條的時候，這些綫條依照一定的秩序從一點到另一點移動，因此可以產生一條曲綫或直綫的完整印象；但是這種秩序是我們所完全不知的，被觀察到的只是合成的現象。所以，即使根據不可分的點的理論，我們對這些對象也只能形成某種不知的標準的模糊概念。要是根據無限可分說，我們甚至走不到這麼遠的地步，而只好歸到一般的現象，以它為決定一些綫條是曲綫或是直綫的準則。但是，對於這些綫條，我們雖然不能給予任何完善的定義，也不能舉出任何十分精確的方法來把一條綫和另一條

綫加以區別；但這并不妨礙我們作更精確的考究，並以我們經過
屢次試驗認為它的正確性比較可靠的一個準則來作比較，借以
校正最初的现象。就是由於這些校正，並由於心靈在已經沒有
理性作為根據時仍然要繼續同樣的活動，所以我們就形成對於
這些形的一個完善標準的模糊觀念，雖然我們並不能加以說明
或加以理解。

的確當數學家們說“直綫是兩點之間最短的路綫”時，他們
50 自以為是下了一個精確的直綫定義。但是，首先我要說，這更恰
當地是直綫的特性之一的發現，而不是它的正確定義。因為我
問任何人，在一提到直綫時，他豈不是立刻會想到那樣一個的特
殊現象，而只是偶然才會想到這種特性嗎？一條直綫可以單獨
地被理解，可是我們如果不把這條直綫和我們想像為較長的其
他綫條加以比較，這個定義便不可理解。通常生活中有一個確
立的原理，即最直的路綫總是最短的路綫；這就和說最短的路綫
總是最短的路綫一樣荒謬，如果我們的直綫觀念與兩點之間最
短路綫的觀念並無差別的話。

第二，我再重複一次我已經確立的說法，即我們不但沒有精
確的直綫或曲綫的觀念，同樣也沒有精確的相等或不相等、較短
和較長的觀念；因此，後者絕不能給予我們對於前者的一个完善
的標準。一个精確的觀念永遠不能建立於那樣模糊而不確定的
觀念之上。

平面的觀念也和直綫的觀念一樣，不能有一个精確的標準，
除了平面的一般現象以外，我們也沒有任何其他判別这样一个
平面的方法。數學家們把平面說成是由一條直綫的移動而產生

出来的,这是无效的。我們可以立刻反駁說:我們的平面觀念之不依賴于這種形成平面的方法,正如我們的橢圓形觀念之不依賴于錐形的觀念一樣;我們的直綫觀念也并不比平面觀念更為精確;一條直綫可能不規則地移動,因此而形成一個與平面十分不同的形;因此,我們必須假設這條直綫要沿着兩條互相平行的并在同一平面上的直綫移動;這就成了以事物的本身來說明這個事物、循環論證的一個說法。

由此看來,幾何學中一些最根本的觀念,即相等和不相等、直綫和平面那些觀念,根據我們想像它們的通常方法,遠不是精確而確定的。不但在情況有些疑問時,我們不能說出,什麼時候那樣一些特殊的形是相等的,什麼時候那樣一條綫是一條直綫,那樣一個面是一個平面;而且我們同樣也不能對於那個比例和這些形形成任何穩定而不變的觀念。我們仍然只能乞求於我們根據對象的現象所形成的、并借兩腳規或共同尺度加以校正的那個脆弱而易錯的判斷。我們如果再假設進一步的校正,這種假設的校正如果不是無用的,便是假想的。我們如果竟然採納那種通常的說法,採取一個神的假設,以為神的全能可以使他形成一個完善的幾何的形,并畫出一條沒有彎曲的直綫:那也是徒然的。這些形的最終標準既然只是由感官和想像得來,所以如果超出了這些官能所能判斷的程度之外去談論任何完善性,那就荒謬了;因為任何事物的真正完善性在於同它的標準符合。

這些觀念既然是那樣模糊而不確定,我就要問任何一個數學家,他不但對於數學中一些比較複雜而晦澀的命題,就是對於一些最通俗而淺顯的原理,都有一些什麼無誤的信據呢?例如,

他如何能够向我証明，两条直綫不能有一个共同的綫段？他又如何能够証明，在任何两点之間不可能画出一条以上的直綫呢？他如果对我說，这些意見显然是謬誤的，并且和我們的清楚的观念相抵触；那么我就会回答說，我不否认，当两条直綫互相傾斜而形成一个明显的角度时，要想像那两条綫有一个共同的綫段是謬誤的。但是假設这两条綫以六十英里差一英吋的傾斜度互相接近，那我就看不出有任何謬誤去說、这两条綫在接触时会变成一条綫。因为，我請問你，当你說，我假設两条綫相合而成的

52 那条綫不可能像形成那样一个极小的角度的那两条直綫一样成为同样的一条直綫，你这时候是依照什么准則或标准来进行判断的呢？你一定有某种直綫观念，和这一条綫不相一致。那么你的意思是否說，这一条綫中的点的排列秩序和它們所遵循的规则，和一条直綫所特有的、而且是它的根本条件的那个秩序和规则不同呢？如果是这样，那么我必須告訴你，要是依照这个方式进行判断，你就已經承认了广袤是由不可分的点組成的（这也超出了你的本意），而且除此以外，我还必須告訴你，这也不是我們形成一条直綫观念时所根据的标准；即使是的話，我們的感官或想像也沒有那样大的稳定性，可以确定那个秩序何时被破坏了、何时被保存了。直綫的原始标准实际上只是某种一般的现象；显然，我們可以使直綫之間有相合的部分而仍然符合于这个标准，虽然这个标准是經過了一切实际的或想像的方法加以校正。

〔数学家們不论转向哪一边，都会遇到这个困境。如果他們借一个精密而确切的标准，即計数微小的、不可分的部分，来判

斷相等或任何其他比例，那麼他們既是採用了一個實際上無用的標準，而又實際上確立了他們所企圖破壞的廣袤的部分的不可分說。如果他們像通常那樣，從一些對象的一般現象的比較中得到一個不精確的標準，加以應用，並通過度量和並列加以校正；那麼他們的一些最初原則雖然是確定和無誤的，但也是太粗略了，不足以提供出他們通常由此所推出的那些精微的推論。這些最初原則是建立在想像和感官上面的。因此，結論也不能超出這些官能，更不能和它們抵觸。]

這就可以使我們的眼界開拓一些，並使我們看到，證明廣袤無限可分性的任何幾何的證明，並不能有那樣大的力量，如像我們很自然地認為那種以輝煌名義作為支持的每一個論證應該具有的力量一樣。同時，我們也可以了解，為什麼幾何學的所有其他一些的推理都得到我們的充分的同意和贊同，而單是在這一點上卻缺乏證據。的確，現在更需要做的，似乎是說明這個例外的理由，而不是指出我們實際上必須要作這樣一個例外，並把無限可分說的一切數學論證看成完全是詭辯的。因為，任何數量觀念既然都不是無限可分的，那麼顯然，要試圖證明那個數量本身允許那樣一種分割，並且借着在這方面和它直接相反的一些觀念來證明這點，那便是所能想像到的最為顯著的一種謬誤了。這種謬誤本身既是十分顯著的，那麼以它為基礎的任何論證必然會帶來一種新的謬誤，並且含有一個明顯的矛盾。

我還可以舉出一些由接觸點 (point of contact) 得來的無 53
限可分性的論證作為例子。我知道，沒有一個數學家肯被人根據紙上所畫的圖形加以判斷，他會說，這些圖形只是一些粗略的

草稿，只能較為簡便地传达作为我們全部推理的真正基础的某些观念。我很滿意这种說法，并願意将爭論只是建立在这些观念上面。因此，我希望我們的数学家尽量精确地形成一个圓和一条直綫的观念。然后我就問，在想像两者的接触时，他还是想像綫和圓在一个数学点上互相接触呢，还是不得不把綫和圓想像为在一段空間中相合呢？不論他选择哪个方面，他都陷于同样的困难地步。如果他肯定說，在他的想像中勾划出这些形的时候，他能够想像綫与圓只在一点上接触，那他便承认了那个观念的可能性，因而也就承认了那个对象的可能性。如果他說，在他想像那些綫条接触的时候，他不得不使它們相合，那他因此便承认了几何学証明在进行到超出某种微小程度的时候，便发生錯誤；因为他确是有反对一个圓和一条綫的相合的那樣証明，換句話說，也就是他能够証明一个观念、即相合的观念与一个圓和一条直线这两个另外的观念是不相容的，虽然他在同时却又承认这些观念是分不开的。

第五节 对反驳的答复(續)

我的体系的第二部分是：空間或广袤观念只是分布于某种秩序中的可见的点或可触知的点的观念；这一部分如果是正确的，那么由此便可得到这样的結論：我們不能形成一个真空的观念或是一个不包含可见的或可触知的东西的空間观念。这种說法引起了三种反駁，我将对这三种反駁一并加以考察，因为我对

54 一个反駁的答复正是我用以对待其他反駁的答复的一个結論。

第一，有人也许会说，许多年代以来人们关于真空(vacuum)

和充實(plenum)爭論不休，沒有能够使這個問題得到最後的解決；即在今天，哲學家們還以為可以隨着自己的想像任意站在某一方面。但是，有人就會說，關於事物的自身，人們的爭論不管有什麼樣的基础，那種爭論的本身就確定了那個觀念；人們如果對於他們所反駁或擁護的真空沒有任何概念，那麼他們對於真空便不可能那樣長期地進行推理，或是加以反駁，或是加以擁護。

第二，如果這個論證會引起爭執，真空觀念的實在性或至少是可能性，也可以通過下函的推理加以證明。任何觀念如果是可能觀念的必然的和無誤的結果，這個觀念也就是可能的。我們即使承認世界此刻是一個充實體，我們也可以很容易地設想它被除去了運動；這個觀念當然可以被承認為可能的。我們也必須承認能夠設想全能的神可以毀滅任何一部分的物質，而其餘的部分仍然處於靜止的狀態。因為，凡能區別的每一個觀念既然可以被想像分離，而凡可以被想像分離的每一個觀念又可以被設想為各別存在的；所以一個物質分子的存在顯然不涵攝另一個物質分子的存在，正如一個物體的方形並不涵攝每一個物體的方形一樣。這點既被承認，我現在就要問，靜止和消滅這兩個可能觀念的并存可能會產生什麼結果呢？當這一個房間中全部空氣和細微物質都被消滅以後，並假設牆壁如舊、沒有任何運動或變化的時候，那麼我們必須設想會有什麼結果發生呢？有一些形而上學家們答复說：物質和廣袤既是同一的，所以一個 55 的消滅就必然涵攝另一個的消滅。現在房間中各個牆壁之間既然不隔着距離，所以牆壁就互相接觸，正像我的手接觸着緊在我

面前的这张紙一样。但是,这种答复虽然是很普通,可是我要問这些形而上学家們,他們是否能够根据了他們的假設去想像这个情况,或者想像地板与屋頂,連同房間的相对的牆壁,互相接触,而同时却仍靜止不动,保持同一的位置。因为自南向北的两壁既然与自东向西的两壁的相反的两端接触,那么自南向北的两壁如何还能够互相接触呢?而且地板与屋頂既然被处于相反位置的四壁所隔开,又如何能够互相会合呢?如果你改变它們的位置,那么你便假設了一种运动。如果你設想它們之間有任何东西,那么你便假設了一种新創造出来的东西。但是如果严格地守着靜止和消灭这两个观念,那么由这两个观念产生出来的观念显然不是各部分接触的观念,而是其他某种东西;这种东西可以断定是一个真空的观念。

第三个反駁把問題更推进了一步,不但主张真空观念是实在的和可能的,并且认为它也是必然的和不可避免的。这个主张是建立于我們在物体中所观察到的运动,认为如果沒有了真空,这种运动便将是不可能的,也是不能設想的,一个物体必須进入真空之中,才能为其他物体留出空間。我不准备詳細闡說这个反駁,因为这个反駁主要是属于自然哲学,而自然哲学并不在我們現在的研究范围之内。

为了答复这三种反駁,我們必須將問題加以相当深刻的研究,并考察各个观念的本性和根源,以免我們沒有完全理解爭論的主題,而就进行爭辯。显然,黑暗观念不是一个积极的观念,只是光的否定,或者更确切地說,是有色的、可见的对象的否定。

56 一个享有视觉的人,如果周围沒有了絲毫的光,那么他虽然向四

面轉動眼睛，他所得到的知覺和一個生來就盲的人的知覺相同。可以確定，這樣一個人既沒有光的觀念，也沒有黑暗的觀念。由此而得的結論就是：我們並不是由於除掉了可見的對象後，就接受到沒有物質的廣袤印象；絕對黑暗的觀念和真空觀念絕不可能是同一的。

再假設一個人懸在空中，并被某種不可見的力量輕輕地向前移動；那麼他顯然感覺不到任何東西，並且從這種不變的運動也永遠得不到廣袤觀念或任何其他觀念。即使假設他來回運動他的肢體，這也不足以給予他以那個觀念。他在这种情形下感到某種感覺或印象，那個感覺或印象的各部分是前後接續的，並且可給予他以時間觀念；不過這些部分決不是排列于這樣一個方式，足以成為傳來空間或廣袤觀念的必要條件。

由於把一切可見的和可觸知的東西全部除去以後，黑暗和運動看來決不能給予我們沒有物質的廣袤觀念或真空觀念，那麼，第二個問題就是：它們如果與可見的和可觸知的東西混雜起來，是否能夠傳來這個觀念呢？

哲學家們通常承認，呈現于眼前的一切物體都似乎是塗繪在一個平面上，而且它們和我們相距的各種距離程度，都是被理性、而不是被感覺所發現的。當我把我的手舉在面前、並把手指叉開時，那麼手指完全被天空的藍色分開，正像它們能夠被我放在它們之間的任何可見的對象分開一樣。因此，為了要知道視覺是否能傳來一個真空的印象和觀念，我們必須假設：在一片純粹的黑暗中有一些發光體呈現于我們面前，這些物體的光只顯示出這些物體的本身，而並不給予我們以周圍對象的任何印象。

57 关于我們的触觉对象，我們也必須作出一个平行的假設。我們不該假設完全除去一切可触知的对象：我們必須允許有某种东西被触觉所触知；在隔了一段时间并把手或其他感觉器官运动之后，又遇到了另一个触觉对象；离开那个对象之后，又遇到了另一个；我們可以照这个方式随意繼續下去。問題在于，这些時間的間隔是否能够給予我們沒有物体的广袤观念呢？

先研究第一个情形：当只有两个发光体呈现于眼前时，显然我們能够知觉到它們是联接的，还是分开的；它們还是被长距离分开，还是被短距离分开；这个距离如果变化，我們还能知觉它的增加或减少和那些物体的运动。但是由于这里的距离并不是一种有色的或可见的东西，有人也許就以为这里有一个真空或純粹的广袤，不但为心灵所理解，而且为感官所明显地感到。

这是我們的自然的、最熟习的思維方式；但是我們將通过一些思考加以校正。我們可以說，当两个物体呈现于先前完全黑暗的地方的时候，所能发现的惟一变化只是这两个物体的出现，其余一切仍和先前一样是光的完全否定，是一切有色的或可见的对象的完全否定。不但与这两个物体可說是远隔的东西是这种情形，就是二者之間的距离本身也是如此；这种距离只是黑暗或是光的否定，沒有部分、沒有組合、不变的和不可分的。这个距离所引起的知觉既然和一个盲人从他的眼睛所接受的知觉并无差异，也和漆黑的深夜中传給我們的知觉并无差异，那么这个距离也必然具有同一的特性；盲和黑暗既然不給予我們广袤观念，那么两个物体間黑暗而不可区分的距离也不可能产生那个观念。

如前所说，绝对黑暗与两个或较多的可见的发光体的现象 58 之间的惟一差异，在于那些对象本身和它们刺激我们感官的方式。由对象发出的光线所形成的角；眼睛由一个物体转到另一物体时所需要的运动；被这些对象所影响的器官的各个部分；这些因素就产生了我们所能据以判断距离的仅有的知觉。但是由于这些知觉各自都是简单而不可分的，所以它们绝不能给予我们广袤观念。

我们可以借考察触觉，借考察可触知的物体或固体间的假想的距离或间隔来说明这一点。我现在假设两个情形：一个人悬在空中，来回运动他的肢体，并没有遇到任何可触知的东西；另一个人在触到某种可触知的东西以后，离开了它，并在经过他所知觉到的一种运动以后，又触到另一个可触知的对象；那么我就要问，这两个情形有什么差异呢？没有人不会断然说，这种差异只在于我们知觉到那些对象，至于由运动所发生的感觉则在两种情形下都是同样的。由于这种感觉在不伴有其他知觉时不能传给我们一个广袤观念，所以它在与可触知的对象的印象混合起来时，也并不能给予我们那个观念，因为那种混合对那种感觉并不产生任何变化。

虽然运动和黑暗，单独地或伴有可触知的和可见的物体，都不能传来一个真空或没有物质的广袤观念，可是它们却是我们错误地设想我们能够形成那样一个观念的原因。因为，那种运动和黑暗对于可见的和可触知的对象的实在广袤或组合具有一种密切的关系。

第一，我们可以说：在绝对黑暗中出现的两个可见的对象，

就其刺激感官的方式來說，就其所发出的并会合于眼中的光綫
59 所形成的角度來說，正像两者之間的距离是充滿了給予我們以
真正广袤观念的那些可见的对象一样。当两个物体之間沒有放
着任何可触知的物体时，我們的运动感觉也和我們触到各个部
分远离的一个复合物体时所得到的运动感觉一样。

第二，我們从經驗发现，如果两个物体中間放着某种广度的
一些可见的对象，另外有两个物体，就它們的位置來說，也能以
同样的方式刺激感官；那末后面这两个物体間也可以接納同样
广度的可见的对象，而不至于有任何可以感知的撞击或渗透，也
不至于对它們呈现于感官的角度有所改变。同样，如果我們先
触到另一个对象，隔了一个時間以后，才能触到某个对象，而且
我們把那个运动的知觉称为自己的手或其他感觉器官的运动，
那末經驗就告訴我們，在感到那个对象时，我們所有的运动感
觉，也就和那种感觉伴有插在两个物体間的坚固和可触知的对
象的印象时一样。換句話說也就是：一个不可见的和不可触知
的距离可以轉变成一个可见的而可触知的距离，而对于那些远
隔的对象却不发生任何变化。

第三，我們可以說，这两种距离对于每一种自然现象几乎都
有同样的效果，这一点可以說是这两种距离之間的另一種关系。
因为一切性质，如热、冷、光、引力等，既然随着距离而减弱；所
以不論这种距离是被复合而可感知的对象所标志出的，或者只是
通过几个远隔的对象刺激感官的方式而被认知的，都沒有多大
差別。

因此，传达广袤观念的那种距离和不被任何有色的或坚固

的对象所充滿的那另一种距离之間就有三种关系。互相隔离的对象，不論是被哪样一种距离隔开，都以同一的方式刺激感官；第二种距离被发现为可以接納第一种距离；两种距离同样减弱每一种性质的力量。

这两种距离間的这三种关系，將使我們很容易地說明，后一 60 种距离为什么往往被誤认作前一种距离，以及我們为什么在沒有任何視觉或触觉对象观念时，也想像自己有一个广袤观念。因为，我們可以在这种人性科学中建立一个一般的原理，即只要两个观念有一种密切的关系，心灵就容易誤认它們，并且在它的一切討論和推理中把一个代替另外一个。这种现象发生于那样多的場合，并且那样重要，所以我在这里不得不稍停一下来考察它的原因。只是有一点我要先提到，即我們必須精确地区别现象本身和我將給那个现象指出的原因；我們决不可以由于原因方面的任何不确定而推断說现象本身也是不确定的。我的說明即使是虛妄的，现象仍然可以是眞实的。說明的虛妄并不是现象的虛妄的結果；虽然同时我們可以說，我們得出这样一个結論是很自然的；这正是我力图說明的那个原則本身的一个明显的例子。

当我在前面把类似、接近和因果等关系看作观念結合的原則、而不再考察它們的原因时，这主要是为了执行我所确立的“我們終究必須滿足于經驗”的那个第一原理，而不是由于我在那个題材上拿不出一些动听的、似是而非的理由来。我們可以很容易地在想像中把腦子解剖一下，并且指出：为什么當我們想到任何观念时，元气就流入所有邻接的大脑痕迹中，因而喚起一

些和它相联系的其他观念。但是，在说明观念的关系时我虽然忽略了从这个论题中可能得到的任何便利，可是我恐怕我在这里不得不求助于这个论题，以便说明由这些关系所发生的错误。因此，我要说，由于心灵赋有一种能力，可以随意刺激起任何观念，所以每当心灵把元气送到观念所寓存的脑中那个区域，这些元气总是刺激起那个观念，如果元气恰好流入适当的大脑痕迹，并找出属于那个观念的那个细胞。但是由于元气的运动很少是直接的，并且自然地会偏向这一方面或那一方面，因此，元气由于落入邻接的痕迹中，就不显现出心灵最初所要考察的观念，而显现出其他关联的观念来。这种变化，我们并不总是觉察到；我们仍然继续同一的思想路线，运用呈现于我们的那个关联着的观念，并把它应用在我们的推理中，就像这个观念是我们所要求的那个观念似的。这是哲学中许多错误和诡辩的原因；这自然是很容易想像得到的，而且如果有需要的话，也是很容易指出来的。

在上述三种关系中，类似关系是错误的最丰富的根源。的确，在推理中，很少错误不是主要从这个根源得来的。类似的观念不但是互相关联的，而且我们思考它们时的心灵活动也极少差异，因此我们不能加以区别。后面这个情况非常重要；因此我们可以概括地说，形成任何两个观念的心灵活动只要是相同的或类似的，我们便很容易混淆这两个观念，把一个当作另外一个。随着本书的进展，我们将看到许多的例子。但是类似关系虽然是最容易在观念中引起错误的一种关系，但其他两个关系，即因果关系和接近关系，也可以协同发生这种影响。我们本来

可以舉出詩人們和演說家們的比喻，作為這一點的充分證明，如果在形而上學的論題上，從這方面去取得論證是合乎慣例、而且又是合理的。為了恐怕形而上學家們會認為這種引證有損他們的尊嚴，所以我將從我們對形而上學家們的大部分的討論所能作的一種觀察中借取一個證明，就是：人們通常都用詞語來代替觀念，並且在他們的推理中用談論來代替思想。我們用詞語來代替觀念，乃是因為兩者往往那樣密切地聯繫着，致使心靈容易把它們混淆起來。也是因為這個緣故，我們才以一種既是不可見的又不可觸知的距離的觀念，來代替那只是分布于某種方式下而組合起來的可見的点或可觸知的点所構成的廣袤。因果關係和類似關係結合起來造成了這種錯誤。第一種距離既經發現為可以轉變成第二種距離，所以它在這一方面就是一種原因；兩者刺激感官的相似的方式和它們同樣地減弱每一種性質的作用，形成了這種類似關係。

在作了這一連串的推理，並說明了我的一些原則以後，現在我就有了準備，可以答复無論是根據形而上學或是根據機械學所提出的全部反駁。關於真空或沒有物質的廣袤的頻繁的爭論，並不證明爭論所圍繞的那個觀念的真實性；在這一方面，最常見的是，人們欺騙他們自己，尤其是當由於任何一種密切關係，另外一個觀念被呈現了出來，可以成為引起他們的錯誤的原因的時候。

對於根據靜止和消滅這兩個觀念的結合所提出的第二個反駁，我們也可給以幾乎是同樣的答复。房間內每樣東西如果都被消滅了，而牆壁仍然屹立不動，那末我們想像這個房間所處的

状态必然是同现在一样，充滿其中的只是那不成为感官对象的空气。这种消灭給眼睛留下了一个虛构的距离，这个距离是接受了刺激的那个器官的各个不同部分、以及明暗程度所显现的；这种消灭又給触觉留下一个虛构的距离，这个距离就在于手或其他肢体的一种运动感觉。我們如果再进一步探索，那是徒然的了。不論把这个題目如何反复探索，我們將发现这就是在假設的那樣一种消灭以后，那樣一个对象所能产生的仅有的印象；

63 而前面已說过，印象只能引起和它們类似的观念，不能产生任何其他观念。

介于其他两个物体之間的一个物体既然可以假設为被消灭掉，而对它两边的物体并不产生任何变化，所以我們也很容易設想那个物体怎样可以重新被創造出来，而同样也不产生任何变化。但是一个物体的运动和它的被創造具有同样的結果。远隔的物体在两种情形下同样都不受影响。这就足以滿足想像，并証明那樣一种运动并不包含矛盾。后来，經驗又使我們相信，处于上述方式中的两个物体确实有在它們之間容納物体的那樣一种能力，而且要把那个不可见的和不可触知的距离轉变为可见的和可触知的距离，也并无任何阻碍。那种談論不管显得如何自然，在我們对它沒有經驗之前，我們不能确定它是有实效的。

这样，我就似乎已經答复了上述的三种反駁；不过同时我也知道，很少人会滿足于这些答复，他们一定会立刻提出新的反駁和困难。有人或許会說，我的推理对于当前的問題没有什么貢獻，我只是說明了对象刺激感官的方式，而並沒有試圖說明对象真正的本性和作用。两个物体之間虽然不插有任何可见的或可

触知的东西，可是我們根据經驗发现，那两个物体正如被一种可见的和可触知的东西所隔开时一样，在眼睛看来是处于同一的方式之下，并且要求手在两个物体之間来回移动时有同样的运动。这个不可见的和不可触知的距离也凭經驗被发现为具有容納物体的能力，或变为可见的和可触知的距离的能力。这便是我的全部体系。我在体系的任何一个部分都不曾试图說明按照这个方式隔开两个物体、并且給予两个物体以容納其他物体（不⁶⁴經過任何撞击或渗透）的能力的那个原因。

作为对于这种反駁的答复，我情願认罪，并且承认我从来不曾想洞察物体的本性，或者說明它們的作用的奥秘原因。因为除了这不是我现在的目的以外，我恐怕那样一种企图也是超出了人类知性的范围，而且我們也决不能认为，不借着呈现于感官的那些外面的特性，就可以認識物体。至于那些企图作更进一步的发现的人們，那就要等到我看见他們至少在某一个例子中得到成功，我才能贊同他們的雄心。但是现在，我只要能够根据經驗的指示，完全認識了对象刺激感官的方式和对象之間的联系，我就心滿意足了。这就足以作为生活的指导；这也就滿足了我的哲学，我的哲学只是要說明我們的知觉、即印象和观念^①的本性

① [我們如果把自己的思辨限制于对象在我們感官面前的現象，而不进一步探究对象的真正的本性和作用，那么我們便可以免除一切困难，也永不会被任何問題所困惑。所以如果有人問，介于两个物体之間的那个不可见的和不可触知的距离是某种东西，还是空无所有；那么我們就很容易地答复說，它是某种东西，即按照那样一个特殊方式刺激感官的那些对象的一种特性。如果有人問，中間隔着那种距离的两个物体是否互相接触，那么我們可以答复說，这就要决定于接触这个词的定义。如果对象之間沒有可感知的东西介于其間的时候，就說它們是接触的，那么这些对象就接触了；如果两个物体的映像刺激眼睛的邻接部分，而且手在接觸到两

和原因。

我将以一个似非而是之論来結束这个关于广袤的题目，不过这个似非而是的說法根据前面的推理是很容易說明的。这个似非而是之論就是：如果你乐意把那个不可见的和不可触知的距离、換句話說也就是轉变为可见的和可触知的距离的那种能力、称为一个真空，那么广袤和物质是同一的，可是仍然有一个真空。如果你不想称它为真空，那么在一个充实体內，运动是可能的，无需无限的撞击，无需循环往复，无需互相渗透。不过我們不論采用何种說法，我們总是必須承认，我們要形成任何实在的广袤观念，必然要把一些可以感知的对象填充进去，并想像它的部分是可见的或可触知的。

至于认为時間只是某些实在对象在它中間存在的那个方式的学說，我們可以說：这个学说和关于广袤的相似学說一样，要受到同样的反駁。如果說因为我們在真空观念上进行爭辯和推

个对象时，中間并无間隔的运动，这时那些对象才可說是接触的，那么这些对象便不相接触。对象在我們感官前的现象是一致的，一切困难都是来自我們所用的詞語的模糊。

如果我們把我們的探討推进到对象在感官前的现象以外，我恐怕我們大部分的結論都将充滿了怀疑主义和不确定。因此，如果有人問，那个不可见的和不可触知的距离是否永远充滿着物体、还是某种东西——那种东西在我們的器官改进之后可以变成可见的或可触知的，那么我不得不承认，我不論在哪一方面都发现不出很有决定性的論証来；虽然我倾向于相反的意见，因为那个意见比較符合于通俗和一般的想法。如果我們正确地理解牛頓哲学，我們將发现它的意义也只是如此。一个真空被肯定了；那就是說，物体被說成是处于这样一种方式，可以在它們中間接納其他物体、而沒有任何冲击或渗透。物体的这种状态的真实性质是不知的。我們只認識到它对感官的作用和它接納物体的能力。对于那个哲学來說，最适当的就是一种适度的温和的怀疑主义，同时坦率地承认对于超出一切人类能力的那些題材，我們是一无所知的。】

理，那就是我們有真空觀念的一個充分證明，那麼根據同樣的理 65
由我們也必然有一個不包含任何可變的存在物的時間的觀念，
因為沒有一個題目比這個題目爭論得更多、更經常的了。不過
我們實際上沒有這個觀念，這是確定的。因為它是從哪里得來
的呢？它是起源於感覺印象還是反省印象呢？請把這個觀念清
楚地向我們指出來，使我們知道它的本性和性質。但是你如果
指不出任何那樣的印象來，那麼你可以確定，當你想像自己有任
何那樣的觀念時，你是錯了。

但我們雖然不能指出不包含可變的存在物的時間的觀念所
由得來的那個印象，可是我們能夠很容易地指出使我們假想自
己有那個觀念的那些現象。因為我們可以看到，我們的心中有
不斷的——連串的知覺，所以時間觀念永遠存在於我們的心中；
當我們在五點鐘思考一個穩定的對象，隨後又在六點鐘加以思
考時，我們就容易以同一方式把那個時間觀念應用於它，就像每
一個剎那都被那個對象的——種不同的位置或變化加以區別似
的。那個對象的初次出現和第二次出現，在同我們的知覺的接
續比較之下，似乎同樣地遠隔，就像那個對象已經真正變化了一
樣。此外，我們還可以加上經驗向我們所指出的，即：那個對象
在前后兩次出現之間原可以有那樣多的變化；正如那個不變的、
或者寧可以說是虛構的持續。也和感官所明顯地看到的那種接
續一樣，都可以增減每一種性質，而對它發生同樣的作用。由於
這三種關係，我們便容易混淆我們的觀念，想像自己能夠形成沒
有任何變化或接續的一個時間或持續的觀念。

第六节 论存在观念和外界存在观念

在我们结束这个题目之前，我们不妨说明一下存在和外界存在这两个观念；这些观念正像空间和时间观念一样，也有它们的困难。通过这样的研究，当我们彻底理解了可能进入我们推理中的那些特殊观念以后，我们在考察知识和概然性时就有了更好的准备。

我们可以意识到的或记忆起的一切印象或观念，没有一个不可以被想像为存在的。显而易见，存在(being)的最完善的观念和信据是从我们的这种意识得来的。根据这点，我们就可以形成一个可以设想到的最清楚的、最有决定性的两端论法，即：我们既然在记忆起任何观念或印象时，总是要赋予它以存在，所以存在观念如果不是由一个与每一个知觉或思想的对象联结着的独立印象得来，必然就和知觉观念或对象观念是同一的。

这个两端论法既然是每一个观念都是来自一个相似的印象那个原则的一个明显的结论，所以我们对于这个两端论法的两端命题的决定是没有什么更多的怀疑的。不但完全没有任何独立的印象伴随着每个印象和每个观念，而且我还不以为有任何两个独立印象是不可分离地联结着的。某些感觉虽然有时会结合起来，可是我们迅速发现它们可以分离，可以分别地呈现。由此看来，我们所记忆的每一个印象和观念虽然可以被认为是存在的，存在观念却并非由任何特殊的印象得来的。

因此，存在观念和我们想像为存在的东西的观念是同一的。单纯地反省任何东西和反省它是存在的，这两件事并无不同之

处。存在觀念在和任何觀念結合起來時，並沒有對這個觀念增⁶⁷加任何東西。不論我們想像什麼，我們總是想像它是存在的。我們任意形成的任何觀念都是一個存在的觀念；一個存在的觀念也是我們所任意形成的任何觀念。

任何人要反對這個說法，就不得不指出實在物觀念所由獲得的那個獨立印象，並且必須證明，這個印象與我們相信其為存在的每個知覺都是不可分離的。我們可以毫不遲疑地斷言，這一點是做不到的。

我們前面^①所作的觀念沒有任何實在的差異仍然可以區別的那種推理，在這裡不能給我們任何幫助。那種區別是建立在同一個簡單觀念對幾個不同的觀念所可能有的不同的類似關係。但是，不可能呈現出在存在方面和某個對象類似、而在同一方面又和其他對象差異的任何一個對象來，因為每一個呈現出來的對象都必然是存在的。

同樣的推理也可以說明外界存在的觀念。我們可以說，哲學家們公認的、並且本身也相當明顯的一個理論就是：除了心靈的知覺或印象和觀念以外，沒有任何東西實際上存在於心中，外界對象只是借着它們所引起的那些知覺才被我們認識。恨、愛、思維、觸、視：這一切都只是知覺。

心中除了知覺以外既然再也沒有其他東西存在，而且一切觀念又都是由心中先前存在的某種東西得來的；因此，我們根本就不可能想像或形成與觀念和印象有種類差別的任何事物的觀

① 第一章，第七節。

念。我们纵然尽可能把注意转移到我们的身外，把我们的想像推移到天际，或是一直到宇宙的尽处，我们实际上一步也超越不出自我之外，而且我们除了出现在那个狭窄范围以内的那些知觉以外，也不能想像任何一种的存在。这就是想像的宇宙，除了在这个宇宙中产生出来的观念以外，我们也再没有任何观念了。

外界对象如果被假设为与我们的知觉有种类差别，那么我们在想像它们时所能达到的最大限度，就是对它们形成一个关系观念，而并不自以为理解了那些关联着的对象。一般说来，我们并不假设它们有种类差别，而只是赋予它们以不同的关系、联系和持续。不过关于这点，以后还要比较充分地加以讨论^①。

^① 第四章，第二节。

第三章 論知識和概然推断

69

第一节 論知識

有七种^①不同的哲学关系,即类似、同一、時間和空間关系、数量或数的比例、任何性质的程度、相反和因果关系。这些关系可以分为两类:一类完全决定于我們所比較的各个观念,一类是可以不經過观念的任何变化而变化的。我們是从一个三角形的观念、发现它的三个角等于两个直角的这样一种关系;只要我們的观念不变,这种关系也就不变。相反,两个物体間的接近和远隔的关系,可以仅仅由于它們的位置的改变而有所变化,并不需要对象自身或它們的观念有所变化;这种位置决定于心灵所不能預见的千百种不同的偶然事件。同一关系和因果关系也是一样。两个对象虽然完全类似,甚至在不同時間出現于同一位置,但是它們可以在数量上有所不同;至于一个对象产生另一个对象的那种能力既然决不能单是从它們的观念中发现出来的,因此,原因和結果显然是我們从經驗中得来的关系,而不是由任何抽象的推理或思考得来的关系。沒有任何一个現象——即使是最簡單的——可以根据了出現于我們面前的对象的性质而加以 70 說明的,或者是我們可以不借着記憶和經驗的帮助而預见的。

由此看来,七种哲学关系之中,只有四种完全决定于观念,

① 第一章,第五节。

能够成为知識和确实性的对象。这四种是类似、相反、性质的程度和数量或数的比例。这些关系中有三种是一看便可以发现出的，它們恰当地應該属于直观的范围，而不属于理証的范围。当任何一些对象互相类似时，这种类似关系首先就刺激眼睛，或者不如說是刺激心灵，很少需要再一次的考察。相反关系和任何性质的程度也是同样情形。沒有人能够有一次怀疑，存在与不存在互相消灭，并且是完全不相容的和相反的。当任何性质如顏色、滋味、热、冷等的程度差异十分微小时，我們虽然不可能精确地加以判断，可是当它們的差异是巨大的时候，那就很容易决定它們中間某一种較另一种强些或弱些。无需任何研究或推理，我們一看就可以作出这个决定。

在确定数量或数的比例时，我們也可以照同一方式进行，并在一见之下就可以观察出任何数或形之間的較大或較小，尤其是当这种差异是很大而显著的时候。至于相等或任何精确的比例，我們从单独一次的考察只能加以猜测。很小的数和很有限的广袤部分是一个例外；这些是立刻可以了解的，而且我們在这里也觉察到自己不容易陷于任何重大的錯誤。在其他一切情形下，我們必然只能粗略地决定比例，或者必須在比較人为的方式下进行决定。

我已经说过，几何学或者说确定形的比例的那种技术，虽然
71 就普遍性和精确性而论远远超过感官和想像的粗略判断，可是也永远达不到完全确切和精确的程度。几何学的最初原理仍然是由对象的一般现象得来的，而当我們考察自然所容許的极小的对象时，那种现象就絕不能對我們提供任何保證。我們的观

念似乎給予我們一個完全的保證：沒有兩條直線能有一個共同的綫段；但是我們如果考究這些觀念，我們就會發現，它們總是假設着兩條直線的一種可感知的傾斜度，而當它們所形成的角是極其微小的時候，我們便沒有那樣精確的一條直線標準，可以向我們保證這個定理的真實。數學中大多數的原始判斷也都是同一情形。

因此，就只剩下代數學和算術這兩種仅有的科學，在這兩門科學中，我們能夠把推理連續地推進到任何複雜程度，而同時還保存着精確性和確實性。我們有一個精確標準，我們能根據它去判斷一些數的相等和比例；按照數的是否和這個標準符合，我們確定它們的關係，而不至有任何錯誤的可能。當兩個數是那樣地結合起來，其中一個數所含的單位與另一個數所含的單位永遠相應的時候，我們就斷言那兩個數是相等的，而幾何學正是由於缺乏那樣一個在廣袤方面的相等標準，因此難以認為是一個完善和無誤的科學。

我說，幾何學雖然缺乏算術和代數學所特有的那種完全精確性和確實性，可是比起我們感官和想像的不完善的判斷來，仍然是優越的。這種說法可能會引起一個困難，我們應該在這裡把這個困難消釋一下。我所以認為幾何學有缺點，其理由在於它的原始的和基本原理只是由現象得來的；有人或許會設想，這個缺點必然永遠伴隨着幾何學，使幾何學在比較它的對象或觀念的時候，永遠不能達到比我們的眼睛或想像單獨所能達到的精確性更大的精確性。我承認這種缺點總是跟隨着它，使它永遠不能期望達到充分的確實性。但是由於這些基本的原理建 72

立于最簡易而最少欺騙性的現象上面，這些原理就給與它們的結論以一種精確程度，這種精確程度是這些結論單獨地所不能達到的。人的眼睛不能斷定千邊形的角等於一九九六個直角，或作出任何和這個比例接近的推測；但是當它斷定、幾條直線不能相合和在兩點之間我們不能畫一條以上的直線時，它的錯誤決不會是很大的。這就是幾何學的本性和功用：它使我們一直研究到那些現象，這些現象由於它們的簡易性，不至於使我們陷於重大的錯誤。

我將利用機會在這裡提出另外一個意見，這是關於理証性推理的一個意見，它是由這個同一的數學論題所提示出來的。數學家們慣於自稱：作為他們對象的那些觀念的本性，是非常細緻的和精微的，它們不屬於想像的概念範圍，而必須借一種純粹的和理智的觀點才能了解，這種觀點只有靈魂的高級官能可以勝任。同樣的看法也貫穿於大多數的哲學部門，並且主要是用以說明我們的抽象觀念，並指出我們如何能夠形成例如一個既不是等腰、也不是不等邊、各邊也不限於某種特定長度和比例的三角形觀念。不難看到，哲學家們為什麼那樣喜愛某些細緻的和精微的知覺這個概念，因為他們借此就掩蓋了他們的許多謬誤，並可以通過採用模糊和不確定的觀念而拒不服從清楚觀念的判斷。不過，為了打破這個詭計，我們只須回顧一下我們的全部觀念都是由印象復現而來的那個我們所屢次堅持的原則。因為，我們由此就可以立刻推斷說，我們的全部印象既然都是清楚的和確切的，所以由印象復現而來的觀念也必然具有同一本性，如果不是由於我們的過失，決不能包含任何那樣晦暗而繁復的東

西。一个观念由于它的本性是比印象較為微弱而低沉的，但是 73 因为在其他各方面都是与印象同一的，所以不能含有任何极大的神秘。如果观念的微弱使它成为模糊不清，我們就應該使观念保持稳定和精确，尽量去补救这个缺点。如果没有做到这一点，却妄談什么推理和哲学，那是徒然的。

第二节 論概然推斷; 并論因果观念

关于作为科学基础的那四种关系，我所认为必須要說的，就只是这些。但是其他三种关系却并不由观念所决定，并且即使在那个观念保持同一的时候，这些关系也可以存在，也可以不存在；关于这些关系，應該作比較詳細的說明。这三种关系是同一关系、時空中間的位置和因果关系。

一切推理都只是比較和发现两个或較多的对象彼此之間的那些恒常的或不恒常的关系。不論当两个对象都呈现于感官之前的时候或者当两者都不呈现于感官之前的时候，或者当只有一个呈现出来的时候：我們都可以进行这种比較。当两个对象連同它們的关系呈现于感官之前的时候，我們把这种情形称为知觉，而不把它称为推理，在这种情形下，恰当地說，並沒有运用任何思想或活动，而只是通过感觉器官被动地接納那些印象。根据这种思維方式，我們就不应当把我們关于同一关系以及時間和空間关系所作的任何观察看作推理，因为在这两种关系的任何一种关系中間，心灵都不能超出了直接呈现于感官之前的对象，去发现对象的真实存在或关系。只有因果关系才产生了那样一种联系，使我們由于一个对象的存在或活动而相信、在这以 74

后或以前有任何其他的存在或活动；其他两种关系也只有它們影响这种关系或被这种关系所影响的范围以內，才能在推理中被应用。任何一些对象中都沒有东西可使我們相信，它們或是永远远隔的、或是永远接近的；當我們根据經驗和观察发现它們在这一方面的关系是不变的时候，我們就总是断言，有一种秘密原因在分离它們或結合它們。这种推理也可推广到同一关系。一个对象虽然好几次在我們感官之前时隱时現，我們也容易假設它的个体繼續是同一不变的，而且知觉虽然間断，我們还是认为它有同一性；我們总是断言，如果我們的眼睛不停地看着它，我們的手不停地触着它，它会传来一个不变的和不間断的知觉。但是超出我們感官印象之外的这个結論只能建立于因果的联系上面，除此以外我們也沒有任何保證，足以保證我們的对象沒有变化，不論这个新的对象如何类似于先前呈现于感官之前的那个对象。每當我們发现那样一种完全的类似关系时，我們就考究这种关系是否是那一类对象所共有的；是否可能有或者很可能有某种原因起着作用去产生那种变化和类似关系；根据我們对这些原因和結果所作的断定，我們就形成了关于那个对象的同一性的判断。

由此看来，在不单是由观念所决定的那三种关系中，惟一能够追溯到我們感官以外，并把我們看不见、触不着的存在和对象报告于我們的，就是因果关系。因此，在我們結束关于知性这个題目之前，我們將力求充分地說明这种关系。

依照程序着手，我們必須先考究因果关系的观念，并且看它是从什么来源获得的。如果我們沒有完全理解我們要对它进行

推理的觀念，我們便不可能進行正確的推理；而我們若不是把一個觀念追溯到它的根源，並考察它所由產生的那個原始印象，也就不可能完全理解那個觀念。考察印象，可以使觀念顯得清楚；考察觀念，同樣也可以使我們的全部推理變得清楚。

因此，我們可以觀察我們所稱為原因和結果的任何兩個對象，把它們的各方面反復檢查，以便發現產生那樣一個極度重要的觀念的那個印象。初看起來，我就覺察到，我一定不能在對象的任何特定性質中去尋求這個印象；因為我從這些性質中不論選定哪一種，我總是發現某種雖然沒有那種性質，可是仍然歸在原因或結果的名稱之下的對象。的確，不論外界或內心存在的任何東西，沒有一個不被認為是一個原因或一個結果的，雖然很明顯地沒有任何性質普遍地屬於一切的存在，使它們應該得到那個名稱。

因此，因果關係的觀念必然是從對象間的某種關係得來；現在我們必須力求發現那種關係。第一，我發現，凡被認為原因或結果的那些對象總是接近的；任何東西在離開了一點它的存在的時間或地點的以外的任何時間或地點中，便不能發生作用。互相遠隔的對象雖然有時似乎互相產生，可是一經考察，它們往往會被發現是由一連串原因連系起來的，這些原因本身是互相接近的，並和那些遠隔的對象也是接近的；而當在任何特殊例子中我們發現不出這種聯繫的時候，我們仍然假設有這種聯繫存在。因此，我們可以把接近關係認為是因果關係的必要條件。我們至少可以根據一般的意見假設它是如此；以後^①我們將找

① 第四章，第五節。

到一个比較适当的机会,来考察哪些对象能够并列和結合,哪些对象不能够如此,借以澄清这个問題。

76 我将认为原因与結果的必要条件的第二种关系,不是那样地被普遍公认的,而是很可能引起某种爭論的。那就是在時間上因先于果的关系。有些人主张,原因并不是絕對必然地先于它的結果;任何对象或活动在它存在的最初一刹那,就可以發揮它的产生性质(*productive quality*),产生与它完全同时的另一个对象或活动。不过,在大多数的例子中,經驗似乎反駁了这种意见;除此以外,我們还可以借一种推論或推理来建立因先于果的这个关系。在自然哲学和精神哲学中,有一个确立的原理,即一个对象如在充分完善的状态下存在了一个时期,而却没有产生另一个对象,那它便不是那另一个对象的唯一原因;它就需要其他的原則加以协助,把它从不活动状态中推动起来,使它發揮它所秘密含有的那种能力。但是,如果有任何原因可以和它的結果完全同时的話,那么根据了这个原理就可以确定一切原因和結果都是如此;因为其中任何一个只要在一刹那間延緩它的作用,那么它在原該活动的那个刹那并不曾發揮它的作用,因而就不是一个恰当的原因。由此而来的結果就无异是毁灭了我們在上世界上所观察到的原因的那种一連串的接續,并且确实也是把時間完全消灭了。因为,如果一个原因和它的結果是同时的,这个結果又和它的結果是同时的,这样一直推下去。那么显然就不会有接續这样一个现象,而一切对象必然就都是同时存在的了。

如果这个論証显得令人滿意,那就很好。如果不是如此,那

么我請求讀者允許我在前面那種情形下所擅用的那種自由，即暫時假設它是這樣的。因為他將會發現，這件事情並沒有什麼重大關係。

在這樣發現了或假設了接近關係和接續關係是原因和結果的必要條件以後，我就發現我猛然停住，而在考察任何單獨的一個因果例子方面不能再往前進了。在撞擊的時候，一個物體的運動被認為是另一個物體運動的原因。當我們以極大注意考究⁷⁷這些對象的時候，我們只發現一個物體接近另一個物體，而且它的運動先於另一個的運動，但其間並沒有任何可感知的時間間隔。在這個題目上，我們即使再進一步竭力去思索和思考，也是絲毫沒有益處的。在考究這一個特殊的例子中，我們並不能再進一步了。

如果有人拋開這一例子，妄想給原因下一個定義說，它是能夠產生其他東西的一種東西，那他顯然是什麼也沒有說。因為他所謂產生是什麼意思呢？他能給產生下一個與原因作用的定義不同的任何定義么？如果他能夠，我希望他把這個定義說出來。如果不能，那他就是在這裡繞圈子，提出了一個同義詞，並沒有下一個定義。

那麼我們是否就該滿足於接近和接續這兩種關係，以為它們可以提供一個完善的原因作用的觀念呢？完全不是這樣。一個對象可以和另一個對象接近、並且是先存在的，而仍不被認為是另一個對象的原因。這裡有一種必然的聯繫應當考慮。這種關係比上述兩種關係的任何一種都重要得多。

這是我又把這個對象的各方面反復加以觀察，以便發現這

种必然联系的本性，并发现这个联系观念所可能由以获得的那一个印象或一些印象。当我观察对象的已知性质时，我立刻发现因果关系絲毫也不依靠它們。当我考察它們的关系时，我只能发现接近关系和接續关系，而这两种关系我已认为是不完全的、不滿意的。我既然沒有成功的希望，那么我是否便可以因此說，我在这里有一个并无任何类似印象在它之先出现的观念呢？这就会断然地証明我的輕率和易变；因为与此相反的一个原則已經那样坚定地确立起来，不容有进一步的怀疑了；至少在我們比較充分地，考察了现在这个困难之前，那个原則是不容怀疑的。

78 有些人在寻找一种掩藏起来的東西，而在他們所預期的地方找寻不到时，就毫无确定的观点或計劃，只是在附近各处遍处搜索，希望他們的好运气最后会引导他們碰到他們所寻找的东西。我們现在也必須仿效这些人的做法。对于进入因果观念中的那个必然联系的本质的問題，我們必須放弃直接的观察，而力图去发现其他一些問題，加以考察，这种考察或許会提供一个綫索，有助于澄清现在的困难。这些問題共有两个，我将加以考察。

第一，我們有什么理由說，每一个有开始的存在的東西也都有一个原因这件事是必然的呢？

第二，我們为什么断言，那样一些特定原因必然要有那样一些特定結果呢？我們的因果互推的那种推論的本性如何，我們对这种推論所怀的信念 (belief) 的本性又是如何？

在我作进一步的研究之前，我只想說，原因和結果的观念虽

然不但是由感觉印象得来,而且也是由反省印象得来,可是为了简略起见,我通常只提到感觉印象作为这些观念的来源;不过我希望我所说的关于感觉印象的话也都可以应用于反省印象。各种情感和它们的对象之间以及它们彼此之间都有一种联系,正如外界物体彼此之间互相联系着一样。因此,属于感觉印象的因果关系也必然是感觉印象和反省印象全体所共有的。

第三节 为什么一个原因永远是必然的

先从关于原因的必然性这第一个问题开始研究。哲学中有一条一般原理:一切开始存在的东西必然有一个存在的原因。在一切推理中,人们不举出任何证明,也不要求任何证明,通常总是把这一点视为当然的。这点被假设为是建立在直观上面的,并且是人们虽然会在口头上否定、而心中却实际上从未怀疑过的那些原理之一。但是我们如果根据前面所说明的知识观念来考察这条原理,那么我们在这条原理中将发现不出这类直观确实性的任何标记来;相反,我们会发现这条原理的本性与那一类信念的本性是完全不合的。⁷⁹

一切确实性都是来自观念的比较、以及观念保持不变时也一直总是不变的那些关系的发现。这些关系就是类似关系、数量和数的比例、任何性质的程度和相反关系;这些关系中没有一个涵摄于“一切开始存在的事物也都有一个存在的原因”的这个命题之中。因此,那个命题并没有直观确实性。任何肯定这个命题有直观确实性的人,至少必须否认这四种关系是仅有的无误的关系,而且必须发现其他一种同类的关系涵摄在这个命

題之中；关于这一点，我们将有足够的时间加以考察。

但是这里有一个论证，可以立刻证明前述的命题既沒有直观的确实性，也沒有理证的确实性。我们如果不能指出，沒有某种产生原则(*productive principle*)任何东西决不能开始存在，那么我们同时也永远不能证明，每一新的存在或存在的每一新的变异都必然有一个原因；前一个命题如果不能证明，那么我们就沒有希望能够证明后一个命题。但是前一个命题是绝对不能用理证来证明的，我们只要考虑下面这一点就可以明白，就是：所有各别的观念既然是可以互相分离的，而原因和结果的观念又显然是各别的，所以我们很容易想像任何对象在这一刹那并不存在，在下一刹那却存在了，而无需对它加上一个各别的原因观念或产生原则的观念。所以，对想像来说，一个原因观念和存在
80 开始观念的分离显然是可能的；所以，这些对象的现实的分离，就其不涵摄任何矛盾或谬误来说，是完全可能的。因此这种分离就不能被单是根据观念的任何推理所反驳；而如果驳不倒这一点，我们便不可能证明一个原因的必然性。

因此，我们在考察之后就将发现，对于原因的必然性人们所提出的每一个理证，都是错误的、诡辯的。某些哲学家^①说：我们所能假设任何对象在其中开始存在的一切时间点和空间点，本身都是相等的；除非有某种原因，它是一个时间和一个地点所特有的，并借此决定和确定这种存在，这种存在必然永远处于悬空状态，因而那个对象由于缺乏某种东西确定它的开始，也永远

① 霍布士先生。

不能开始存在。不过我要問，假設時間和地点沒有原因就可以确定，比假設存在在那个方式下（即沒有原因——譯者）成为确定，果真是更为困难些么？在这个題目方面所发生的第一个問題永远是：那个对象是否将要存在；其次的問題才是，它将在何时何地存在？如果在一种情形下原因的除去在直观上就显得是謬誤的，在另一种情形下也必然是这样的。如果在一种情形下不經過証明就不能显出謬誤，在另一种情形下也就同样需要一个証明。因此，一个假設的謬誤决不能是另一个假設也是謬誤的証明，因为它们都是站在同一立場上，并且必然要依据同一推理而成立或不成立的。

关于这个題目，我发现哲学家們^①所用的第二个論証，也遭到同样的困难。据说，每一事物都必然有一个原因；因为如果任何事物缺乏一个原因，那么它就是产生出自己来的，也就是說，它在它存在之前就已存在，而这是不可能的。不过这种推理显然是沒有决定性的；因为它假設，在我們否定一个原因之后，我們仍然承认了我們所明白地否定了的事情，即必須有一个原因；这个原因因此就被认为是对象自身，而这无疑是一种明显的矛盾⁸¹。不过，說任何事物沒有一个原因就被产生出来，或者更恰当地說，就开始存在，那并不等于肯定它是它本身的原因；正相反，排除了外面的一切原因，就更加排除了被創造出的那个事物本身。一个沒有任何原因而絕對存在的对象，当然不是它自己的原因；当你肯定說、一个对象是随着另一个对象而来的时候，你

① 克拉克博士和其他人。

就是在窃取論点，并假設了任何事物沒有一个原因是絕對不能存在的，而且我們在排除了一个产生原則以后，仍然必須求助于另一个这样的原則。

那个曾被用来証明原因的必然性的第三个論証^①，也完全是同样情形。沒有任何原因而被产生出的任何东西，都是由虛无所产生的；換句話說，它以虛无作为它的原因。不过虛无不能成为一个原因，正像它不能成为某种东西、或等于两个直角一样。我們凭直观知道，虛无，不能等于两个直角，也不能成为某种东西；借着同样的直观，我們也可以知道它决不能成为一个原因。因此，我們必然看到，每个对象都有它的存在的真实原因。

我相信，在我評論了前面两种論証之后，不必費多少話就可以表明这个論証的脆弱。它們全部都是建立在同样的謬誤上面，并且都由同一思路得来的。我們只須說一点就够了，就是：當我們排除一切原因的时候，我們就实实在在把它們都排除了，既不認虛无为存在的原因，也不認对象自身为存在的原因；因此，不能根据了这些假設的謬誤推出一个論証来証明那种排除是謬誤的。如果每一种东西必然有一个原因，那么在排除其他原因以后，我們自然就必須承认对象自身或虛无作为原因。但是，爭論之点正是在于每一种东西是否必然有一个原因；因此，
82 根据一切正确的推理。我們决不该把这一点看作已被承认的了。

① 洛克先生。

还有一些尤其輕率的人說：每一个結果都有一个原因，因为原因就涵攝在結果这个观念之內。每个結果必然以一个原因作为前提；結果是一个相对的名詞，原因是它的相关項目。但这并不証明每一个存在先前必然有一个原因，正如我們不能因为每个丈夫必然有个妻子，因而就說每个男人都結了婚一样。問題的真相在于：每一个开始存在的对象是否都由一个原因得到它的存在；而我断言，这一点既沒有直观的确实性，也沒有理証的确实性，并且我希望前面的論証已經充分証明了这点。

认为每一个新的产物都必然有一个原因的那个意见，既然不是由知識或任何科学推理得来的，那么那个意见必然是由观察和經驗得来的。其次的問題自然就是：經驗如何产生那样一个原則呢？不过我发现，把这个問題降低到下面這個問題将会是比较方便的，即我們为什么断言，那样特定的原因必然有那样特定的結果，我們为什么形成由这一个推到那一个的推断呢？我們將把这个問題作为我們下面的研究題目。最后，我們也許会发现，同一个答复将会解决这两个問題。

第四节 論因果推理的組成部分

心灵在根据原因或結果进行它的推理时，虽然把它的視野扩展到它所见的或所記憶的那些对象之外，可是它决不能完全看不到那些对象，也不能单凭它的观念进行推理，而必須在推理中混杂着一些印象，或至少混杂着一些与印象相等的記憶观念。當我們由原因推到結果时，我們必須确立这些原因的存在；而要 83
确立这个原因，只有两个方法：或是通过我們的記憶或感官的直

接知觉，或是由其他原因加以推断，这些其他原因我们也必须以同一方式加以确定，或者是通过当前的印象，或者是根据它们的原因进行推断，如此一直推求下去，直到我们达到我们所见过或所记忆的某个对象为止。我们不可能把我们的推断无限地进行下去；而惟一能停止我们推断的乃是一个记忆印象或感官印象，超出了这些印象以外，就没有怀疑或探究的余地。

在这一方面要举一个例子，我们可以选择历史上任何一点，并且考察我们为了什么理由要相信它或否定它。例如我们相信，凯撒在三月十五日在元老院被刺死；这是因为这个事实是根据历史家们的一致的证据所确立的，而这些历史家都一致给那个事件指定这个确切的时间和地点。这里有若干符号和文字呈现于我们的记忆或感官之前；我们也记得这些文字符号曾被用作某些观念的记号；这些观念或者是存在于行刺时亲自在场、并由这件事的存在直接得到这些观念的那些人的心中；或者是这些观念是由别人的证据得来，而那个证据又从另一个证据得来，这样清楚可见地层层推进，直至最后我们达到那些目击此事发生的人们为止。显然，全部这个论证连锁或因果联系最初是建立在所见过或所记忆的那些符号或文字上的，而且如果没有记忆或感官的根据，我们的全部推理将成为虚妄而没有基础。没有了那种根据，那个连锁中的每一个环节都将依靠于另一个环节，但是连锁的一头并不固定于足以支持全部连锁的任何东西上，因而也就没有信念或证据。一切假设性的论证、或是依据假设而进行的推理，实际上都是这种情形；它们中间并没有任何现前的印象或对一个真实的存在信念。

有人反对说,我们能够根据过去的结论或原则进行推理,并 84
不必求助于那些结论最初所由以发生的那些印象;不消说,这对于我现在的学说不是确当的反驳。因为,即使这些印象已经完全从记忆中消失,它们所产生的信念仍然可以存在。同样真实的是:关于因果的一切推理原来都是由某种印象得来的,正像某种理证的信据永远是来自观念的比较一样,虽然这种比较已被遗忘,信据却仍然可以继续存在。

第五节 论感官印象和记忆印象

因此,在根据因果关系而进行的这种推理中,我们所应用的是性质混杂而互相差异的材料,这些材料虽然互有联系,可是本质上仍是互相差别的。我们关于因果的全部推理由两种因素所组成,一个是记忆印象或感官印象,一个是产生印象的对象的、或被这个对象所产生的、那个存在的观念。因此,这里我们就有三件事情需要说明:第一是原始的印象。第二是向有关的原因观念或结果观念的推移过程。第三是那个观念的本性和性质。

至于由感官所发生的那些印象,据我看来,它们的最终原因是人类理性所完全不能解释的。我们永远不可能确实地断定,那些印象还是直接由对象发生的,还是被心灵的创造能力所产生,还是由我们的造物主那里得来的。这样一个问题对于我们现在的目的来说也并不重要。我们的知觉不论是真是伪,我们总可以从它们的一贯性中得出一些论断,不论它们是正确地表象自然事物,或者只是感官的幻象。

当我们寻找那种区别记忆与想像的特征时,我们必然会立 85

刻觉察到，那个特征不在于记忆所呈现于我们的那些简单观念中；因为这两种官能都是由印象得到它们的简单观念，并永远不能超出这些原始知觉之外的。这两种官能的差别同样也不在于它们的复合观念的排列方式。因为，虽然记忆的特性在于保存它的观念的原来秩序和位置，而想像却可以随意改换和变化它们的秩序和位置，可是这种差别并不足以区别它们的作用，或者使我们能够对两者进行辨别；我们不可能将过去的印象唤回，以便把它们和我们当前的观念加以比较，并看看它们的秩序是否精确地相似。记忆既然不是通过它的复合观念的秩序，也不是通过它的简单观念的本性而被人认知，因此，记忆和想像的差别就在于记忆的较大的强烈和活泼程度。一个人原可以逞其幻想，臆造任何过去的冒险情景；若不是想像的观念比较微弱和模糊，那就无法把这种想像的情景和同样的记忆的情景加以区别。

〔常有这样的事发生：两个人都曾经参与过某一事件发生的场合，其中一个人比另一个人记忆得比较清楚，并且费尽周折也无法使他的同伴追忆起这件事。他历举了若干情节，还是无效；他提到了时间、地点、在场的人、所说的话、和在种种方面所作的事；直到最后，他忽然碰巧提到了唤起全部情景的某个情节，使他的朋友完全记起当时的一切情形。这里，遗忘了往事的那个人最初也从另一个人的谈话中接受了所有的观念，连同时间和地点的同一的情节；不过他认为它们只是想像中的虚构。但是一当触动记忆的那个情节被提到以后，同样的那些观念现在便出现于一个新的观点下，并且好像与它们先前所引起的感觉有所不同。除了那种感觉的变化而外，并无任何其他变化，可是那

些观念却立刻变成了記憶观念，并且得到了同意。

記憶所呈現于我們的一切对象，想像既然都能加以表象，而且那两个官能的區別只在于它們所呈現出的观念所引起的不同的感觉，所以我們應該要考究一下那种感觉的本性。这里我相信，每个人都会立刻和我同意，认为記憶观念要比想像观念比較为强烈和活跃⁸⁵。一个要想描摹任何一种情感或情緒的画家，总要設法去看一看被同样情緒所激动的人，以便使他的观念生动活泼，并使它們比那些只是想像中的虛构的观念更为强烈和活泼。这种記憶越是新近，观念也就越是清楚；在隔了一个長時間以后，他如果再返回来思維他那个对象，他总是发觉那个对象的观念衰退了，即使不是完全消灭的話。當我們的記憶观念变得十分微弱的时候，我們對它們时常发生怀疑；当任何一个意象不是表现得色彩鮮明、足以表明記憶官能的特征时，我們就难以断言，那个意象还是来自想像，还是来自記憶。一个人說，我想我記得那样一件事情，不过我沒有把握。漫长的時間几乎把它 86 消磨于我的記憶之外，使我不能确定它是否是我的想像的純粹产物。

一个記憶观念既然可以由于失去它的强力和活泼性而衰退到那样一个程度，以至被认为是一个想像观念；同样的，在另一方面，一个想像观念也可以获得那样一种强烈和活泼程度，以至被认作一个記憶观念，并且对信念和判断起着和記憶观念相似的作用。这种情形可以在撒謊的人身上看到；这些人由于一再撒謊，最后终于对謊話产生了信念和記憶，就像它們是实在的事情一样。习惯在这种情形下也像在其他情形下一样，对心灵产

生了和自然对心灵的同样的影响，并且給观念注入了同样的强力和活力。

由此可见，那种永远伴随着記憶和感官的信念或同意只是它們所呈现的那些知觉的活泼性；它們和想像的区别只在于这一点。在这种情形下，所謂信念就是感到感官的直接印象，或是感到那个印象在記憶中的复现。只有知觉的强力和生动性才构成了判断的最初活动，并在我們推溯因果关系、根据了这种判断进行推理时，奠定了那种推理的基础。

第六节 論从印象到观念的推断

我們很容易看到，在追溯这种关系时，我們从因到果的推断，不是单从观察这些特定的对象得来的，也不是由于我們洞察对象的本质、因而发现它們彼此的依賴关系而得来的。~~没有任何~~任何对象涵攝其他任何对象的存在，如果我們只考究这些对象本身，而不看到我們對它們所形成的观念以外。这样一个推断就
87 等于是知識，并且意味着：想像任何与此差异的东西是絕對矛盾的、不可能的。但是由于一切各别的观念都是可以分离的，所以显然不会有这类的不可能性。當我們由当前的一个印象轉移到任何对象的观念时，我們可能把那个观念和那个印象分开，而以其他任何观念来代替它。

因此，我們只能根据經驗从一个对象的存在推断另外一个对象的存在。經驗的本性是这样的。我們記得曾有过一类对象的存在常见的例子；并且記得，另一类对象的个体总是伴随着它們，并且和它們处于經常的接近秩序和接續秩序中。例如，我

們記得曾經看到我們所称为火的那一类对象，并且曾經感到我們所称为热的那种感觉。我們也回忆起那些对象在过去一切例子中的恒常結合。沒有經過任何进一步的程序，我們就把一个称为原因，把另一个称为結果，并由一个的存在推断另一个的存在。在我們所亲见的特定原因和結果結合在一起的所有那些例子中，原因和結果都會被感官所知觉，并被記憶下来。但是在我們對它們进行推理的一切情形下，只有一項被知觉或被記憶，而另外一項却是依照我們过去的經驗加以补足的。

这样，在研究进程中，我們在根本想不到、而完全在研究其他题目的时候，却不知不觉地发现了因果之間的一个新的关系。这个关系就是它們的恒常結合(constant conjunction)。接近和接續并不足以使我們断言任何两个对象是因和果，除非我們觉察到，在若干例子中这两种关系都是保持着的。我們现在可以看到，为了发现构成因果关系那样一个必需部分的那种必然的联系的本性，不去直接考察这种关系有什么益处。我們大可希望通过这个方法最后达到我們所提出的目的；虽然，說实在話，⁸⁸这个新被发现的恒常結合关系，似乎在我們的研究道路上使我們前进不了多远。因为它的含义只不过是，相似的对象永远被置于相似的接近和接續关系中；而且至少初看起来，我們似乎显然不能借着这种关系发现任何新的观念，我們只能加多、而不能扩大我們心灵的对象。有人也許会想，我們从一个对象所不能发现的东西，我們也永远不能从一百个种类相同的、并在每一个条件方面都完全类似的对象那里发现。我們的感官在一个例子中給我們指出处于某种接續关系和接近关系中的两个物体、运

动或性质；我們的記憶也只是把我們永远发现为处于相似关系中的相似物体、运动或性质的許多例子呈现于我們。单是把任何过去的印象即使重复无数次，也永不能产生任何新的原始观念，如像必然联系的观念那样；在这里，許多的印象比我們单限于一个印象时、並沒有更大的影响。这种推理虽然似乎是正确而明显的，可是如果我們失望得太早，那也未免愚蠢；所以我們还是把討論的綫索繼續下去。我們既然知道，在发现了任何一些对象的恒常結合以后，我們总是要由一个对象推断另一个对象，所以我們现在就可以考察那种推断的本性，以及由印象向观念的那种推移过程的本性。最后我們也許会看到，那个必然的联系依靠于那种推断，而不是那种推断依靠于必然的联系。

从呈现于記憶或感官之前的一个印象到我們称为原因或結果的那个对象的观念的那个推移过程，看来既然是建立于过去的經驗之上，建立于我們对于它們的恒常結合的記憶之上，那么其次的問題就是：經驗还是借着知性、还是借着想像产生这个观念的呢？我們还是被理性所决定而作这种推移呢？还是被各个

89 知觉的某种联想和关系所决定而作这种推移呢？如果是理性决定我們，那么它該是依照下面这个原則进行的，即我們所沒有經驗过的例子必然类似于我們所經驗过的例子，而自然的进程是永远一致地繼續同一不变的。因此，为了澄清這個問題，讓我們来考究这样一个命題可能被假設为建立于其上的全部論証。由于这些論証必然是从知識或概然推断得来的，我們可以依次观察这两种証据的程度，并看看它們是否能提供这种性质的任何正确結論。

我們前面的推理方法很容易地使我們相信，不可能有理証性的論証來證明：我們所沒有經驗過的例子类似于我們所經驗過的例子。我們至少能够設想自然的进程有所改变，这就足以證明这样一种改变不是絕對不可能的。能对任何事物形成一个清楚的观念，那就是那个事物的可能性的不可否认的論証；而单单这一点就足以駁斥反对它的任何所謂的理証。

概然推斷既然不是发现观念本身間的关系，而只是发现对象間的关系，所以它在某些方面必然以我們的記憶和感官的印象作为基础，而在某些方面又以我們的观念作为基础。在我們的概然推理中，如果不掺杂着任何印象，結論就会成为完全虛妄；其中如果不掺杂着任何观念，那么观察这种关系时心灵的活動，严格地說，只是感觉，而不是推理。因此，在一切概然推理中，心中必然呈现着某种东西，或是看見的，或是記憶的；我們是根据了这种东西来推斷某种和它相关而却没有被我們看見或記憶的东西。

能够引导我們超出我們記憶和感官的直接印象以外的对象間的唯一联系或关系，就是因果关系；因为这是可以作为我們从一个对象推到另一个对象的正确推斷的基础的惟一关系。原因和結果的观念是由經驗得來的，經驗引导我們那样一些特定的^{9c}对象在过去的一切例子中都是經常結合在一处的。当我们假设一个和这些对象之一类似的对象直接呈现于它的印象中的时候，我們因此就推測一个和它的通常伴随物相似的对象也存在着。根据这个說明（我认为这在每一点上都是沒有問題的），概然推斷是建立于我們所經驗过的那些对象与我們沒有經驗过的

那些对象互相类似的那样一个假設。所以，这种假設决不能来自概然推断。同一个原則不能既是另一个原則的原因，又是它的結果。关于那个关系，这或許就是有直观确实性或理証确实性的惟一命題。

如果有人想逃避这个論証，并且不先确定我們关于这个題目的推理是否是由理証或由概然推断而来，而就自称根据因果所得的一切結論都是建立于可靠的推理；那末我只希望他們把这种推理提出来，以便我們加以考察。有人也許会說，在有了某些对象的恒常結合这种經驗以后，我們就依照下述方式进行推理。这样一个对象总是被发现为产生另外一个对象。它如果不被賦有某种产生能力，它便不可能有这个結果。能力必然涵攝結果；因此，我們根据一个对象的存在而推断它的通常伴随物的存在，就有一个正确的基础。过去的产生涵攝着一种能力：能力涵攝一种新的产生；这个新的产生正是我們从能力和过去的产生所推断出来的。

我在前面已經說过，产生观念与原因作用观念是一回事，而且沒有一种存在确实地、决定性地涵攝任何其他对象中的能力；
91 我如果願意利用这些說法，或者我如果把我关于能力和效能 (efficacy) 观念将来有机会要說的話先在这里提出，如果这样做是恰当的，那末我就可以很容易地指出上述推理的弱点。不过这样一种进行方法似乎会使体系的各个部分互相依托，因此削弱我的体系，并且会在我的推理中引起混乱，所以我将力求不借这类帮助而維持我现在的主张。

因此，我們可以暫時承认，在任何一个例子中，一个对象被

另一个对象的产生涵攝着一种能力，而且这种能力和它的結果有一种联系。但是我們已經証明，这种能力并不存在于原因的可感知的性质之內；而呈现于我們的却只是一些可感知的性质；我就要問，在其他例子中，你为什么只根据这些性质的出現，而就假設同一能力仍然存在呢？在现在这种情形下，援引过去經驗絲毫不能解决什么問題；你最多只能証明，产生其他任何对象的那个对象在那一剎那中具有那样一种能力；但是你永远不能証明，同一能力必然在同一对象或可感知的性质的集合体中繼續存在；更不能証明，相似的能力永远与相似的可感知的性质結合着。如果有人說，我們曾經驗到，同一能力与同一对象繼續結合着，而且相似的对象也賦有相似的能力；那么我願意重新提出我的問題：为什么根据了这种經驗，我們就超出我們所經驗过的那些过去的例子而推得任何結論呢？如果你照先前的方式來回答這個問題，那末你的回答又会引起同样性质的新問題，以至于无限的地步；这就清楚地証明了前面的推理沒有任何正确的根据。

由此看来，不但我們的理性不能帮助我們发现原因和結果的最終联系，而且即在經驗給我們指出它們的恒常結合以后，我們也不能凭自己的理性使自己相信，我們为什么把那种经验扩大到我們所曾观察过的那些特殊事例之外。我們只是假設，却永不能証明，我們所經驗过的那些对象必然类似于我們所未曾发现的那些对象。

我們已經注意到，某些关系使我們由一个对象推到另一个对象，即使沒有理由决定我們去作这种推移；我們可以把这一点

立为一条一般的規則：即当心灵沒有任何理由而恒常地和一致地由一个对象推到另一个对象时，它就是受了这些关系的影响。我們现在的情形恰恰是这样。理性永远不能把一个对象和另一个对象的联系指示給我們，即使理性得到了过去一切例子中对象的恒常結合的經驗和观察的协助。因此，当心灵由一个对象的观念或印象推到另一个对象的观念或信念的时候，它并不是被理性所决定的，而是被联結这些对象的观念并在想像中加以結合的某些原則所决定的。如果观念在想像中也像知性所看到它們那样沒有任何結合的話，那末我們就不可能由原因推到結果，也不会对于任何事实具有信念。因此，这种推断是单独地决定于观念的結合的。

观念間的結合原則，我曾經归納为三个一般原則，并且說过，任何对象的观念或印象自然而然地引起与它类似、接近或相关的其他任何对象的观念。我承认，这些原則既不是观念間的結合的必然的原因，也不是仅有的原因。它們不是必然的原因，因为一个人可以在某一段時間內，固定他的注意于一个对象、而不再去看其他的对象。它們不是仅有的原因，因为人的思想显然可以在它的各个对象之間极不規則地任意流动，可以从天上轉移到地上，从宇宙的一端跃到宇宙的另一端，毫无任何法則和秩序。不过我虽然承认这三种关系有这种缺点，并承认想像中
93 有这种不規則性，但我仍然肯定說，类似关系、接近关系和因果关系是結合各个观念的仅有的一般原則。

的确，有一个观念的結合原則，初看起来，或許会被认为和这三条原則中的任何一条都不相同，不过归根到底也会被发现

为依靠于同一的根源。当任何一类对象中的每一个体在經驗中被发现为与另一类对象的一个个体經常地結合起来的时候，于是不論哪类对象中任何一个新个体的出现，自然就把思想轉移到那个个体的通常的伴随物上。例如，由于那样一个特定观念通常附着于那样一个特定的詞，所以只要一听那个詞，就足以产生出那个相应的观念；而且心灵即使以极大的努力也几乎无法阻止那种推移过程。在这种情形下，在听到那个特定的詞的时候，并不絕對必須反省过去的經驗，并且思考什么观念通常是和那个詞音結合在一起的。想像本身就代替了这种反省，并且非常习惯于由詞推到观念，因此，一听到詞的时候便想起观念，其間并无絲毫停頓。

但是，我虽然承认这是观念的联結的一个真正原則，可是我肯定它和因果观念之間的結合原則是一回事，并且是我們根据因果关系所进行的一切推理中的一个必需的部分。我們所有的因果概念只是向来永远結合在一起并在过去一切例子中都发现为不可分离的那些对象的概念，此外再无其他的因果概念。我們不能洞察这种結合的理由。我們只观察到这件事情自身，并且总是发现对象由于恒常結合就在想像中得到一种結合。当一个对象的印象呈现于我們的时候，我們立刻形成它的通常伴随物的观念；因而我們可以給意見(*opinion*)或信念下一个部分的定义說：它是与現前一个印象关联着或联結着的观念。

由此看来，因果关系虽然是涵攝着接近、接續和恒常結合的 94 一种哲學的关系，可是只有当它是一个自然的关系、而在我們观念之間产生了一种結合的时候，我們才能对它进行推理，或是根

据了它推得任何結論。

第七节 論观念或信念的本性

一个对象的观念是对于这个对象的信念的一个必需的部分，但并不是它的全部。我們可以想像許多我們并不相信它們的事物。因此，为了比較充分地发现信念的本性、或者我們所同意的那些观念的性质，我們可以衡量下面的一些考虑。

显然，根据原因或結果而进行的一切推理都归結到关于事实的結論，即关于一些对象的存在或是它們的性质的存在的結論。同样显然的是：存在观念和任何对象的观念没有什么不同，而且当我们單純地想像一个对象之后再来想像它是存在的时候，我們实际上并没有增加或改变我們的最初观念。例如，当我们肯定說上帝是存在的时候，我們只是照人們向我們描写的样子形成那样一个存在者的观念；我們并不是通过一个特殊观念来想像归属于他的那种存在，并把这个特殊观念加到他的其他性质的观念上，而且还可以把这个特殊观念和那些性质的观念分离开、区别开。不过我还要更进一步。我还不满足于說，任何对象的存在概念对于这个对象的單純概念并没有任何增加，而且还主张，对于存在的信念也并不以新的观念加到組成那个对象观念的一些观念。当我想到上帝的时候，当我想到他是存在的时候，当我相信他是存在的时候，我的上帝观念既沒有增加，也沒有减少。但是一个对象的存在的全體概念和对它的信念之間既然确有一个很大的差异，而这种差异既然不存在于我們所想像的那个观念的一些部分或它的組成中間，所以我們就

可以斷言，那個差異必然存在於我們想像它的方式(manner)中間。

假如我面前有一個人提出了我所不同意的一些命題，說凱撒死在他的床上，說銀比鉛較易熔化，或說水銀比金為重；那麼顯然，我雖然不相信，仍然可以清楚地理解他的意思，而形成他所形成的全部觀念。我的想像也和他的想像一樣，賦有相同的能力；他能夠想像的任何觀念，我也都能夠想像；他所能結合的任何觀念，我也都能結合。因此，我就要問，在信和不信命題之間有什麼差別呢？在被直觀或理証所証明的各種命題方面，比較容易回答這個問題。在那種情形下，同意那個命題的人不但依照那個命題想像那些觀念，並且必然被決定在那個特定方式下來想像那些觀念，不論是直接地想像，或是以其他觀念作為媒介。一切謬誤的東西都是不可理解的；想像也不能違反了理証來設想任何事物。但是 由於根據因果的推理和關於事實的推理中，沒有這種絕對必然性，而且想像可以自由地設想問題的两面，所以我仍然要問，不信和信念的差別在哪里呢？因為在信和不信這兩種情形下去想像觀念，同樣地是可能的和必要的。

如果有人答復說：一個不同意你所提出的命題的人，在和你以同一方式想像那個對象之後，立刻就可以按另一個不同的方式去想像它，並對那個對象構成一些不同的觀念。這種答復是不能令人滿意的，這倒並非因為它含有任何謬誤，而是因為它不曾發現全部真理。大家承認，在我們不同意任何人的一切場合下，我們總是設想問題的两个方面；但是我們既然只能相信一个方面，那麼顯然的結論就是：那種信念必然使我們所同意的那種 96

概念和我們所不同意的那種概念有所差別。我們可以在一百種不同方式下混合、結合、分離、混亂、改變我們的觀念，可是若非有某種原則的出現，確定了這些不同情況中的一種，我們實際上並無任何信念；這個原則對於我們先前的觀念既是顯然沒有什麼增益，所以它只能改變我們想像它們的方式。

心靈的全部知覺共分兩類，即印象和觀念，兩者的差別只在於它們不同的強烈和活潑程度。我們的觀念是由我們的印象復現而來，並表象出印象的一切部分。如果你想在任何方式下改變一個特定對象的觀念，你只能增加或減少它的強烈和活潑程度。如果你對觀念作了任何其他的改變，那麼它就表象另一個對象或印象了。這種情形就與在顏色方面的情形一樣。一個特定的色調可以獲得一個新的生動程度或明亮程度，而並無任何其他變化。當你作了任何其他的改變的時候，它就不再是同一的色調或顏色了。信念既然只改變我們想像任何對象的方式，所以它只能給與我們的觀念一種附加的強烈和活潑程度。因此，一個意見或信念可以很精確地下定義為：和現前一個印象關聯着的或聯結着的一個生動的觀念。^①

① 我們可以借這個機會觀察一個十分明顯的錯誤。由於經院中常常以這個錯誤教人，所以這個錯誤已經成了一個確立的原理，并被全體邏輯學家所普遍接受了。這個錯誤在於把知性的作用根據通俗的看法分為概念、判斷和推理，並在於我們給它們所下的定義。概念的定義是：對一個或較多的觀念的簡單觀察；判斷的定義是各種不同觀念的分離或結合；推理的定義是：借着指出觀念間的中間觀念把那些觀念分離或結合。不過這些區別和定義在很關重要的條款方面都是錯誤的。因為第一，要說在我們所形成的每一個判斷中，我們都把兩個差異的觀念結合起來，那是遠非真實的；因為在上帝存在那個命題中、或在有關存在的其他任何命題中，存在觀念並不是我們用來與對象觀念結合起來的一個獨立觀念，並不是能借這

這便是使我們達到這個結論的那些論證的項目。當我們由 97
其他對象的存在推斷一個對象的存在時，必然永遠有某種對象
呈現於記憶或感官之前，作為我們推理的基礎；因為心靈不能無
止境地繼續推論下去。理性永不能使我們相信，任何一個對象
的存在涵攝另外一個對象的存在；因而當我們由一個對象的印
象推移到另一個對象的觀念或信念上時，我們不是由理性所決
定，而是由習慣或聯想原則所決定。不過信念並不止是一個單
純觀念。它是形成一個觀念的特殊方式：同一個觀念既然只能
隨着它的強烈和活潑程度的變化而有所變化，所以總的來說，信
念、依照前面的定義、乃是由于和一個現前印象相關而被產生出
的一個生動的觀念。

〔形成關於任何事實的信念的這種心靈作用，似乎從來是哲
學中最大的神秘之一；雖然任何人甚至都不曾猜想到、說明這種
神秘有任何困難。就我來說，我必須承認，我在這點上發現了一
個極大的困難；並且即當我自以為完全理解了這個題目時，我也

種結合形成一個複合觀念的一個獨立觀念。第二，我們既然能夠這樣形成只含有一
個觀念的一個命題，所以我們無需應用兩個觀念，無需求助於第三個觀念作為它
們之間的中介，就可以運用我們的理性，進行推理。我們從一個結果直接推斷出它
的原因；這種推斷不但是——種真正的推理，而且是一切推理中最強有力的一種，比
我們用另一個觀念聯結兩端時所作的推理具有更大的信服力。關於知性的這三種
作用，我們可以概括地斷言的是：在正確的观点下看來，它們都還原到第一種，都只
是想像我們的對象的特定方式。不論我們想像一個或幾個對象；不論我們固定地想
像這些對象，或由它們而想到其他對象；不論我們在哪一種方式或秩序下來考察它
們，心靈的作用總不超出于單純的概念；在這個場合下所出現的惟一顯著的差異就
是：我們在這個概念上加了一種信念，並因而相信了我們所想像的那個事物的真
實。這種心靈作用還不曾被任何哲學家所說明過，因此，我可以有自由提出我關於
這種作用的假設，即信念只是對任何觀念的一種強烈而穩定的概念，只是在某種程
度上接近於一個現實印象的那樣一個觀念。

找不出詞語来表达我的意思。我借着一个我认为是很明显的归納过程断言，一个意见或信念只是一个观念，这个观念与虛构不同之处不在于它的本性，或是它的各部分的秩序，而在于它被想像的方式。但是当我要說明这种方式的时候，我几乎找不出任何完全符合这个情况的詞語，而不得不求助于每个人的感觉，使他对于心灵的这种作用有一个完善的概念。一个被同意的观念在感觉起来和想像单独所提供于我們的一个虛构的观念是有差别的。我将把这个不同的感觉称为一种較强的力量、活泼性、坚定性、穩固性或穩定性，力图加以說明。这一批詞語似乎十分沒有哲学意味，我只是想用了它們表示那种使实在的事物較之虛构更为亲切地呈现于我們之前的心灵作用，这种作用使实在的事物在思想中較有分量，使它們对情感和想像发生一种較大的影响。我們只要同意事情本身，那末关于詞語便不必爭辯。想像可以支配它的全部观念，可以在一切可能的方式下結合、混和并改变它們。它可以設想各个对象和它們的地点和時間的全部情景。它可以用某种方式按照对象的真正色彩把那些对象显现于我們之前，就像它們真正存在着一样。但是由于想像官能自身不能达到信念，所以这种信念就不在于我們观念的本性和秩序，而在于它們被想像的方式，并在于它們給心灵的感觉。我承认，这种感觉或想像方式是不可能完全加以說明的。我們可以使用表示与此近似的情形的詞語。但是它的正确而恰当的名称是信念(belief)，这是每个人在日常生活中所充分理解的一个名詞。在哲学中我們也不能再前进一步而只能說、它是被心灵感觉到的某种东西，可以使判断的观念区别于想像的虛构。这种

信念給予那些觀念以較大的力量 and 影響，使它們顯得較為重要，將它們灌注到心中，并使它們成為我們全部行動的支配原則。]

這個定義也將被發現為與每個人的感覺和經驗完全符合。我們所同意的那些觀念比空中樓閣的散漫幻想較為強烈、牢固而活潑，這是最明顯不過的。如果一個人坐下來把一本書當作小說閱讀，另一人把它當作一部真正歷史閱讀，他們顯然都接受到同樣的觀念，並且也依照同樣的次序；而且一個人的不信和另 98 一個人的信念也並不妨礙他們對於他們所讀的書作同樣的解釋。作者的文字在兩人的心中產生了同樣的觀念，雖然他的證據對他們並沒有同樣的影響。後者對於一切事件有一種較為生動的概念。他比較深切地体会到人物的遭遇；他向自己表象出他們的行為、性格、友誼和敵意；他甚至對他們的面貌、神情和體態形成一個概念。至於前一個人既然不相信作者的證據，他對於所有這些情節就只有較為模糊而黯淡的概念；除了文體的優美和結構的巧妙以外，他從這本書得不到多大的愉快。

第八節 論信念的原因

我們已經把信念的本性說明如上，並且指出它就是與現前印象有關的一個生動觀念；現在我們可以進而考察它是由什麼原則得來的，什麼東西賦予觀念以那種活潑性。

我很樂意在人性科學中確立一個一般的原理，即：當任何印象呈現於我們的時候，它不但把心靈轉移到和那個印象關聯的那樣一些觀念，並且也把印象的一部分強力和活潑性傳給觀念。心靈的種種作用在很大程度上都是依靠於它作那些活動時的心

理傾向；随着精神的旺盛或低沉，随着注意的集中或分散，心灵的活动也总会有較大或較小程度的强力和活泼性。因此，当任何一个对象呈现在前、使思想兴奋和活跃起来时，心灵所从事的每一种活动，在那种心理傾向繼續期間，也将是較為强烈而生动的。但是那种心理傾向的繼續显然完全是依赖于心灵所想像的那些对象；而且任何新的对象都自然地給予精神一个新的方向，并且把心理傾向改变了；相反，当心灵經常地固定于同一个对象上，或者順利地、不知不觉地順着一些关联的对象向前移动时，这时那种心理傾向就有了长得很多的持續時間。因此，就有这样的事情发生：当心灵一度被一个现前印象刺激起来时，它就由于心理傾向由那个印象自然地推移到关联的对象，而对于那些关联的对象形成一个較為生动的观念。各个对象的交替变化十分容易，心灵几乎觉察不到，因而它在想像那个关联的观念时，也就帶着它由现前印象所获得的全部强力和活泼性。

如果在考究那种关系的本性和对它极关重要的那种推移的順利情况时，我們能够相信这种现象确实如此，那自然很好；但是我必須承认，在証明这样一个重要原則的时候，我是把主要信心放在經驗上的。因此，我們可以說（这可以作为滿足我們现在的目的的第一个实验），当一个不在面前的朋友的像片一出现时，我們对他的观念显然被那种类似关系赋与一种生气，而且那个观念所引起的每一种情感，不論是喜是悲，也都获得一种新的强力和活力。一种关系和一个现前印象結合起来，产生了这种效果。当像片不像他，或者至少不是为他而作的写照的时候，它就根本不会使我們想到他。如果像片和他本人都不在面前，心

灵虽然可以从想起像片推想到那个人，可是它却觉得它的观念反而被这种推移所减弱了，而不是被它所活跃了。当友人的像片放在我們面前时，我們看起它来感到一种快乐；但是如果把像片移去，我們就宁可直接想他，而不借反省一个同样远隔而模糊的影像来想像他。

羅馬天主教的教仪可以被认为是同样性质的实验。人們責难那个奇特的迷信教門的信徒所举行的哑剧，可是他們却往往 100 为此进行辯解說，他們感到那些外表的行动、姿势和动作的良好效果，这些姿态表情可以活跃他們的信仰，鼓舞他們的热忱；否則，他們的信仰如果完全向着远隔的、精神的对象，就会消沉下去。他們說，我們在可感知的象征和形像中，隱約体会到我們信仰的对象，并且因为这些象征呈现眼前，使对象較比在只用一种理智的靜观和思維的时候，显得更加亲切，如在目前。可感知的对象比其他任何对象对想像总是有較大影响，它們把这种影响迅速地传到那些与它們关联并与它們类似的观念。从这些教仪和这个推理，我只是要推断說，在使观念活跃起来这点上，类似关系的效果是很普遍的；在每种情形下，既是必然有一种类似关系和一个现前印象結合起来，所以我就得到充分多的实验来証明前述原則的真实。

在考察类似关系的效果之后，我們如果再考察接近关系的效果，那就可以把另外一种实验給前述实验增添力量。距离确实会减弱任何观念的力量，而當我們接近任何对象时，它虽然还未呈现于我們的感官之前，可是它作用于心灵上时的影响，却类似于一个直接的印象。思維任何一个对象，就会立刻将心灵轉

移到和它接近的东西，不过只有当一个对象实际呈现出来时，才能以一种較大的活泼性将心灵轉移。当我离家只有数哩时，一切和家有关的东西都比我在离家六百英哩时更能感动我；虽然即在离家六百哩时，我只要反省我的朋友和家人們的邻近任何东西，自然也会使我对他們发生一个观念。但是在后面这种情形下，心灵的两种对象既然都是观念，所以其間虽然也有順利的推移，而因为缺乏一个直接印象，单是那种推移并不能給任何一个观念以較大的活泼性^①。

- 101 因果关系与类似和接近这两种其他关系一样，也有同样的影响，这一点沒有人能够怀疑。迷信的人們之所以喜爱圣徒的遺物，正和他們追求象征和形象的理由一样，也是为了活跃他們的信仰，而使他們对于他們所想摹仿的那些典型人物的生平产生一种亲切的、强烈的概念。一个信徒所能求得的最好遺物之一显然就是一个圣徒的手制品；人們所以也在这个观点下看待他的衣着和用具，那是因为它們一度供他使用，并且被他移动过、撫摩过；在这一方面，这些遺物虽然被看作不甚完全的結果，可是这些遺物与圣徒本人的关系鏈鎖，較之我們据以推知他的

① 〔于是庇索說道，“究竟这是一种自然的本能，还只是一种幻想，我不能說。不过在看到人們傳說往古名人經常愛蒞謁的地方时，比在听他們的事迹或讀他們的著作时，人的情緒更其激动得强烈一些。我此时的感觉正是这样。我想起了据说常在此处进行討論的柏拉圖；他的花园近在眼前，不但使我想见其人，而且使我仿佛亲见其人。这是斯皮幼西普、克森諾克拉提、和后者的学生波勒摩經常造訪之处，他們經常愛坐在我們看到的那里的座位上。我觉得我一看到本国的元老院（我指的是 *Curia hostilia*，不是现在的建筑；新建筑物虽系扩建，在我看来反而更小了），也經常使我想及西皮奧、加陶、萊里烏斯，尤其是我的祖父。地方有这样大的暗示力量。无怪乎科学的記憶訓練法要以方位为基础了。”

西塞罗：《目的論》，第五卷〕

真實存在的其他任何關係鏈鎖，都較為短些。這個現象清楚地證明了一個現前印象與因果關係結合起來可以活躍任何觀念，結果就產生了信念或同意，這正符合於前面的定義。

但是，我們為什麼還找尋其他論證來證明、一個現前印象伴著一種想像的關係或推移可以活躍任何觀念呢？單是我們根據原因和結果進行推理的這個例子，就足以達到我們的目的。對於我們所相信的每一個事實，我們確實都必須有一個觀念。這個觀念的發生確實只是由於它和現前印象發生一種關係。信念對觀念確實沒有增加什麼，它只是改變了我們想像它的方式，使觀念變得比較強烈而生動。關於關係的影響所作的現在這個結論，乃是所有這些推理步驟的直接結論；每個步驟在我看來都是確實而無誤的。出現於這種心靈作用中的，只有一個現前印象、一個生動的觀念、以及這個印象與這個觀念在想像中的關係或聯結；因此，不可能懷疑其中有什麼錯誤。

為了把這個問題全部更充分地加以觀察起見，我們可以把它當作必須借經驗和觀察才能加以決定的自然哲學中的一個問題看待。我假設有一個對象呈現出來，我從它推出某種結論，而 102 給我自己形成一些可以說是我相信或同意的觀念。這裡显而易见，呈現於我的感官面前的那個對象和我根據推理推斷其為存在的那另一個對象，雖然可以被設想為借它們的特殊能力或性質互相影響，可是我們現在所考察的這個信念現象既然只是內心現象，所以這些能力和性質便完全不參與著產生這個信念，因為我們對它們毫無所知。我們只應當把現前的印象認為是觀念和伴隨它的那種信念的真實原因。因此，我們必須力求借實驗

来发现使印象发生那样一种奇特結果的那些特殊性质。

首先我看到,现前的印象借其本身的能力和效力,并且当它作为只限于当前这一刹那的一个单一的知觉单独地被考虑时,它并没有这个結果。我发现,一个印象在其初次出现时,我虽然不能由它推得一个結論,可是当我后来經驗到它的通常結果时,它就可以成为信念的基础。在每一种情形下,我們都必然已經在若干过去的例子中观察到同一印象,并且发现它和其他某种印象經常結合在一起。这是被那样多的实验所証实的,不容有絲毫的怀疑。

在第二度观察之后,我断定,伴随现前印象而来、并由过去許多印象和許多次結合所产生的这个信念,乃是直接发生的,并没有經過理性或想像的任何新的活动。对于这一点我是可以确定的,因为我从来不曾意識到任何那样的活动,并且在主体方面也发现不出可以作为这种信念的基础的任何东西。凡不經任何新的推理或結論而单是由过去的重复所产生的一切,我們都称之为习惯(custom),所以我們可以把下面一种說法立为一条确定的真理,即凡由任何现前印象而来的信念,都只是由习惯那个根源来的。当我们习惯于看到两个印象結合在一起时,一个印象的出现(或是它的观念)便立刻把我們的思想轉移到另一个印象的观念。

在对这项实验完全滿意之后,我就再作第三套实验,以便知道;对于产生这个信念现象來說,除了习惯性的推移之外,是否还需要其他任何东西。于是我把第一个印象改变成一个观念,并且观察到,轉到相关观念的那种习惯性的推移虽然还存在,可

是实际上已經沒有信念或信心了。因此，一个現前印象对于这整个的作用是絕對必需的。随后，当我把一个印象和一个观念加以比較，并且发现它們的惟一差异只在于它們不同的强烈和活泼程度，于是我就总结起来說，那种信念乃是我們因为一个观念与現前印象发生关系而对那个观念所作的一种較為活泼而强烈的想像。

由此看来，一切概然推理都不过是一种感觉。不但在詩歌和音乐中，就是在哲学中，我們也得遵循我們的爱好和情趣。当我相信任何原則时，那只是以較强力量刺激我的一个观念。当我舍弃一套論証而接受另外一套时，我只不过是由于我感觉到后者的优势影响而作出决定罢了。对象之間並沒有可以发现的联系；我們之所以能根据一个对象的出现推断另一个对象的存在，并不是凭着其他的原則，而只是凭着作用于想像上的习惯。

这里值得注意的是：我們关于因果的一切判断所依据的过去經驗，可以不知不觉地影响我們，使我們完全沒有注意到，并且甚至在某种程度上不被我們所知道。一个人在旅途上遇到一条河，就預见到繼續前行的結果；他对这些結果的知識是由过去的經驗传给他的，那种經驗把原因和結果的那样一些的结合报告給他。但是我們是否能够认为，在这种場合下，他真会反省任何过去的經驗，并且回忆起他所見、所聞的一些例子，借以发现水对动物身体的作用么？当然不是这样；这并不是他进行推理的方法。沉沒的观念和水的观念那样密切地联系着，窒息的观念又和沉沒的观念那样密切地联系着，以致使心灵不借助于記憶，就一直推移下去。我們来不及反省，习惯就已发生了作用。那些

对象似乎是那样不可分离的，以致我們由一个对象推到另一个对象时，中間并无片刻停頓。但是这种推移既是由經驗而来，不是由观念間的任何原始联系而来，所以我們不得不承认，那种經驗不經過人的思想就可以借一种秘密作用产生对于因果的信念和判断。这就使人失去一切借口（如果还留有任何借口的話），无法再說心灵是通过推理才相信我們所沒有經驗过的例子必然类似于我們所經驗过的例子那个原則。因为我們在这里发现，知性或想像无需反省过去的經驗，就能从它得出推断，更无需形成有关这种經驗的任何原則，或根据那个原則去进行推理了。

我們可以概括地說，在一切最为确定而一致的因果結合中，如在重力、冲击力、坚固性等方面，心灵永远不会明白地把它的观点轉到对任何过去經驗的考慮；虽然在其他較為稀少而不常见的对象的結合方面，心灵或許会借这种反省去帮助观念之間的習慣和推移。不但如此，我們发现：在有些情形下，不通过这种習慣，反省就产生了这种信念；或者更恰当地說，反省以一种間接而人为的方式产生了那种習慣。我把我的意思說明一下。不但在哲学中，甚至在日常生活中，我們确实可以单是根据一次实验就得到关于一个特殊原因的知識，只要我們在作实验时經過一番审察，并且細心地把一切外来的和附加的条件都先行去掉。

105 但是在作了一次这种实验以后，心灵既然不論在原因或結果一出现之后，就能推断其相关物的存在；而且一个習慣既然永远不能单从一个例子中获得：所以有人或許会认为，在这种情形下，信念并不能被认为是習慣的結果。不过我們只要考慮一下下面

的情况,这种困难便会消失;这个情况就是,这里虽然假設我們对于一种特定結果只有一次实验,可是我們有几万次实验使我們相信这个原則:相似的对象在处于相似的环境下时,永远会产生相似的结果;这条原則既然是借着充分的习惯确立起来的,所以它不論应用于什么信念上,都会以明白性和稳固性赋予那个信念。观念間的联系在一次的实验中並沒有获得习惯性;不过这个联系却被包括在另一条有习惯性的原則之下;这就又使我們回到了我們的假設上。在一切情形下,我們总是明白地或默認地、直接地或間接地把我們的經驗轉移到我們所沒有經驗过的例子上。

在結束这个題目之前,我不可不說一下:要完全恰当地和精确地談論心灵的各种作用,是极为困难的,因为普通的語言对于这些作用很少作出任何精細的區別,而是通常用同一个名称去稱謂所有密切地类似的作用。在著作者方面,这是晦澀和混乱的几乎不可避免的來源,而在讀者方面,这也往往会引起他所原来不曾梦想到的怀疑和反駁。因此,我所主张的那个总的論点,即一个意见或信念只是由一个关联的印象得来的一个强烈而生动的观念,也可以由于强烈和生动这两个詞的含义不清而引起下面的反駁。有人或者会說,不但一个印象能够引起推理,而且一个观念也可以有同样的影响;根据我的原則,一切观念既由相应的印象得来,那就更可以提出这种反駁。因为,假如我现在形成一个我已忘記它的相应的印象的观念,我还是可以根据这个观念断定那样一个印象确曾一度存在过。这样一个断定既然伴 106 有一种信念,那么有人就会問,构成这种信念的强力和活泼性这

两种性质是从哪里得来的。我可以立即答复說是由現前的觀念得来的。因为这个观念在这里既不被认为是任何不存在的对象的表象,而被认为我們在心中亲切地意識到的一个实在的知觉,所以它一定能够以心灵反省它、并确信它的現前存在时所带有的那种性质(我們可以称之为穩固性、坚定性、強力和活泼性)赋予任何与它关联的东西。观念在这里代替了印象,而且对于我們现在的目的來說,完全有同样的作用。

根据同样一些原則,當我們听說对于观念的記憶,即听說观念的观念、以及它比想像的散漫概念有較大的強力和活泼性的时候,我們也无需惊异了。在想到我們过去的思想的时候,我們不但描繪出我們先前所思想过的对象,而且还要想像先前默想时的心理作用,即那种无法下定义、无法形容、可是每人都充分了解的“莫名其妙”的活动。当記憶呈现出这样一种情景的观念来、并表象它已成过去时,我們就很容易設想,这个观念怎么会比我們想到我們所記不起来的一个过去思想时,具有較大的活力和穩固性。

在这样說明之后,任何人都會理解,我們怎样形成一个印象的观念和一个观念的观念,而且我們怎样相信一个印象的存在和一个观念的存在。

第九节 論其他关系和其他习惯的效果

我們前面的論証不論怎样有說服力,我們决不可以此自足,而必須从各方面去研究这个題目,以便发现某些新的观点,借以
107 说明和証实那样奇特的、那样基本的原則。在接受任何新的假設

时，表示躊躇犹疑，本是哲学家們非常值得夸奖的心情，并且对于考察真理也是非常必要的，所以这种心情值得我們加以滿足，同时它也要求我們举出可以使他們滿意的每一种論証，并且消除可以阻止他們进行推理的每一种反駁。

我屡次說过，除了原因和結果以外，类似和接近这两种关系也应该被认为是思想的結合原則，它們也能够使想像由一个观念轉移到另一个观念。我也曾經說过，当这些关系中任何一种关系所联系起来的两个对象中間的一个直接呈现于記憶或感官之前的时候，心灵不但借着联結原則被轉移到它的相关的对象，并且还借那个原則和現前印象的联合作用，以一种附加的强力和活力去想像那个相关对象。我說这一些話，乃是为了要借类比推理来証实我們对于因果关系判断的說明。不过就是这个論証或許也可以被用来反对我，或許它不但不成为我們的假設的証实，反而会成为对于它的反駁。因为有人或許会說，那个假設的各部分如果都是正确的，就是：这三种关系如果都是由同样一些原則得出的；它們在加强和活跃我們的观念方面如果都有同样的效果；信念如果只是对一个观念的較為有力而活泼的想像；那么結論就应当是：那种心理作用(信念)不但可由因果关系得来，而且也可以由接近和类似关系得来。但是，我們既然凭經驗发现，信念只起于因果关系，而且两个对象若不是被这种关系联系着，我們便不能由一个对象推到另一个对象：所以我們可以断言，在那种推理中間有一种錯誤使我們陷于这样一些困难之中。

这就是反駁；我們现在来研究它的解答方法。显然，凡呈现

于記憶中間、并以一种类似現前印象的活泼性刺激心灵的任何
108 东西，必然在心灵的一切作用中占有一个重要地位，并且很容易
把自己和想像的單純虛构区别开来。我們把这些印象或記憶观念
形成一个系統，其中包括了我們所記得曾經呈現于內在知觉
或感官之前的一切东西；那个系統中的每个特殊項目与現前印
象結合起来，我們就称之为一个实在物。但是，心灵并不停在这里。
因为，心灵发现，这个知觉系統被习惯（您也可以称之为因果
关系）把它和另一个知觉系統联系了起来，于是心灵就进而思
考那个知觉系統中的观念；并且因为它感觉到它在某种意义上
是必然地被决定了去观察这些特殊观念，而且决定它这样做
的那种习惯或关系不容有絲毫变化，于是它就把它們形成一个新的
系統，也把它們庄严地称为实在物。第一个系統是記憶和感
官的对象，第二个系統是判断的对象。

后面这个原則使我們熟习了由于时地远隔而为感官和記憶
所达不到的那些存在物，并以这些存在物填充于世界之中。借着
这个原則，我在自己想像中描繪出宇宙来，并且随意把我的注意
固定在宇宙的任何一个部分上。我形成一个羅馬观念；我虽然从
未见过也不記得羅馬，可是羅馬却和我从旅行家們和历史家們的
談話和著述中所得到的那些印象联系着。我把这个羅馬观念
放在我所称为地球的那个对象的观念的某个位置上。我在这个
观念上加上一个特殊的政府、宗教和风俗的概念。我又回顾过
去，并思考它最初的建立，它的多次的革命、成功和不幸。我所
相信的这些一切以及其他种种事物都只是一些观念，不过它們
都借着由习惯和因果关系发生的强力和固定秩序，而与純系想

像产物的其他观念有所区别。

至于接近关系和类似关系的影响，我們可以說，如果接近和 109 类似的对象包括在这个实在物的系統中，那么这两种关系无疑地会帮助因果关系，并且在想像中以更多的力量灌注于相关的观念。这一点我现在就要加以詳細論述。同时，我还将把我的說法更推进一步說，即使当相关的对象只是虛构的时候，这种关系也会使那个观念生动起来，并增加它的影响。一个詩人如果借美丽的草地或花园的景色来促起他的想像，那他对于极·乐·国·土无疑地更容易构成一幅生动的写景；正如在另一个时候他也可以借他的想像置身于这些神話境地中，以便借那种假設的接近关系来鼓动他的想像一样。

不过我虽然不能完全排除类似关系和接近关系在这种方式下对想像所起的作用，可是我們可以注意，当它們单独出现的时候，它們的影响是很微弱而不确定的。正如我們需要因果关系来使我們相信任何真实的存在，同样，我們也需要这种信念給其他这些关系增加力量。因为当一个印象出现时，我們如果不但虛构另一个对象，并且任凭己意、随着高兴，使那个对象和那个印象发生一种特殊关系，那末这个对象对心灵只能有輕微的影响；而且当这个印象返回来时，也沒有理由来决定我把同一对象放在对它的同一关系之中。心灵絲毫沒有必要虛构任何类似的和接近的对象；它如果虛构这类对象，它也并非必須永远限于这个对象，而不許有任何差异或改变。的确，这样一个虛构很少有什么理性作为基础的，因此除了純粹的任·性之外，沒有东西能够决定心灵来形成这种虛构；而且那个任性原則既是变化而不定

的，所以它的作用就不可能有多大程度的强力和恒常性。心灵
110 预见到、预料到那种变化，从最初一刹那起就感觉到它的活动的散漫，不能牢固地把握它的对象。这个缺点在每个单独的例子中已是很明显的。而由于经验和观察就更加增强了，因为这时我们就可以比较我们所可能记得的各个例子，并建立一条通则：对于根据虚构的类似关系和接近关系而发生于想像中的那些短暂的浮光掠影，不能给予任何信任。

因果关系却有与此相反的一切优点。它所呈现的对象是确定而不变的。记忆的印象永远没有任何重大变化；每个印象都带来一个精确的观念，那个观念发生于想像中，而成为一种坚定和实在、确定而不变的东西。思想永远被决定由印象转到观念，并从那个特定印象转到那个特定观念，没有任何选择或犹豫。

不过我还不以消除这种反驳就算满足，我还要力求从这个反驳中求得对于现在这个学说的一个证明。接近关系和类似关系的作用比由因果关系来的作用小得多，但是它们仍然有一种作用，并且增加任何意见的信念和任何概念的活泼性。如果在我们已经观察过的例子之外，再在几个新的例子中证明我们这种说法，那么我们所主张的信念只是与现前印象相关的一个生动观念的那个说法，将得到一个相当重要的论证。

先从接近关系谈起：基督教徒和回教徒人中都曾讲过，朝拜过麦加和圣地的香客，此后比起没有得到这种优越条件的人来都成为更加虔诚而热忱的信徒。一个人的记忆如果他呈现出红海、沙漠、耶路撒冷和加利利的生动的意象，他就永远不会怀
111 疑摩西或福音书著者所记述的任何神奇事件。这些地方的生动

观念順利地推移到那些被假設为由于接近关系而与它們关联的事实上，并且由于增强了想像的活泼性而增加了那种信念。这些田野和河流的記憶对于一般人具有和一个新的論証同样的影响，并且也发生于同样原因。

关于类似关系，我們也可以作同样的观察。我們已經說过，我們由一个现前对象推出不在眼前的它的原因或結果的那个推論，决不是建立于我們在那个对象本身所观察到的任何性质；換句話說就是，除了凭借經驗而外，我們不可能断定任何现象将产生什么結果，或是在它之前曾有什么东西发生。不过这一点本身虽然那样明显，似乎不需要任何証明，可是有些哲学家們却认为，运动的传达有一个显明的原因，而且一个有理性的人可以根据一个物体的撞击推出另一个物体的运动来，无需求助于任何过去的观察。不难証明，这个意见是謬誤的。因为如果单从物体、运动和撞击这三个观念就可以得出那样一个推論，那末这个推論将等于一个理証，而必然涵攝任何相反假設的絕對不可能性。所以，除了运动的传达而外，其他任何結果都将涵攝一种形式矛盾：它不但不可能存在，而且也不能够被想像。不过我們馬上就可以使自己相信相反的說法，因為我們可以清楚而一致地想像一个物体进向另一个物体，在一接触时就停止住；或者想像它循原来路綫返回，想像它的消灭，想像它的圓形的或橢圓形的运动；簡而言之，想像我們可以假設它所能遭遇的其他无数变化。这些假設都是一致的、自然的；而我所以想像运动的传达不但比那些假設、并且比其他任何自然結果都更为一致而自然，其理由就建立在原因与結果的类似关系上；这种关系在这里同經驗結

112 合起来,并把这些对象极其密切地結合起来,以至使我們想像它們是絕對不可分离的。因此,类似关系就和經驗有同一的或平行的影响;經驗的惟一直接效果既然在于把我們的观念联結起来,所以結果就是:一切信念依照我的假設都是发生于观念的联結。

对光学从事著作的人們都公认,眼睛在任何时候都看到同样数目的物理点。而且一个立在山頂上的人比偏处于一个十分狹窄的庭院或房間中的人,其感官前所呈现出来的映像也并不更大一点。他只是凭借了經驗,才能根据映像的某些特殊性质,推断出对象的大小;他把这种判断的推論同感觉混淆起来,正如在其他場合下通常所发生的情形一样。但是,显而易见,判断的推論在这里比我們平常推理中所有的情形更为生动得多;而且一个人如果站在聳立的海角的頂巔上,比他只听到海水的吼嘯声时,可以根据他由他的眼睛所接受的映像,对于汪洋大海有一个較為活跃的概念。他从海洋的宏伟景象感到一种較為亲切的快乐;这就証明他有一个較為生动的观念;他又将他的判断与感觉混淆了,这又是一个較為生动的观念的証明。但是在两种情形下,推断既然都是同样确实而直接的,那么在前一种情形下我們的想像所以有較大的活泼性,只能发生于下面的一种情形;即在根据視觉进行推断时,除了习惯性的結合以外,在映像和我們所推断的对象之間还有一种类似关系;这就加强了那种关系,并借一种較為容易而較為自然的活動把印象的活泼性传給相关的观念。

人性中沒有任何弱点比我們通常所謂的輕信（即对別人的

証据过分輕易地信任)更为普遍、更为显著的了,这个弱点也可 113
以用类似关系的影响很自然地加以說明。当我们根据人的証据
接受任何事实时,我们对它的信念正和我们由因至果或由果至
因的推断起于同样的根源;而且我们也只是因为对于支配人性的
原則有了經驗,才对人的忠实可靠发生一种信任。不过經驗
虽然是这一方面的真正标准,正像它是一切其他判断的真正标
准一样,可是我们也很少完全依据这个标准来指导自己;我們有
一种相信任何报导的显著傾向,那怕是有关幽灵、妖术、神异的
报导,尽管这些报导十分违反日常的經驗和观察。別人的言辞和
談論与他們心中的某些观念有一种密切的联系,这些观念和它
們所表象的事实或对象又有一种联系。后面这种联系往往受到
过分重視,并强制我們同意于經驗所不能証实的事情。这个现
象只能发生于观念和事实間的类似关系。其他的結果只能以間
接方式指出它們的原因,但是人的見証却直接提出其原因来,并
且既被当作一个結果,也被当作一个意象。这就难怪我們那样
魯莽地由它推得結論,并且在判断它时,也不像在判断其他題材
时那样受經驗的指导了。

类似关系在和因果关系結合起来时,既然能加强我們的推
理,所以如果在很大程度上缺乏了类似关系,也就足以把我們的
推理几乎完全摧毀。关于这种情形,最显著的例子就是人們对
于来世的普遍的不注意和愚蠢,他們在这一方面表现出頑固的
不信,正如在其他方面表现出盲目輕信一样。看到大部分人类
对于来世状态那样漫不經心,这确是使好学的人大感惊奇、虔誠
的人极为惋惜的事;許多卓越的神学家們毫不迟疑地說,一般人 114

雖然沒有無神論的理論原則，可是他們心里實在是無神論者，而并無什麼所謂靈魂永生的信仰，這話甚有道理。我們可以一方面先考慮到神學家們關於永生的重要性表現了多少滔滔的辯才，同時并反省一下，在修辭工夫方面我們雖然應當誇張其詞，可是在永生這一方面，我們即使極意渲染，對於這個題目也遠遠地不能相稱：在這以後，我們在另一方面再來觀察一下人們對於此事是如何極度的泰然自若：那麼，我就要問，這些人們是否真正相信他們所被教導的、和他們自稱是肯定了這個道理；答案顯然是否定的。信念既是來自習慣的一種心理作用，無怪缺乏了類似關係、就會推翻習慣所確立的作用，並且減弱觀念的強力，正如習慣原則增加它的強力一樣。來世狀態遠非我們所能理解，我們對於身體分解之後我們的生存方式又只有那樣模糊不清的觀念，所以我們所能創設的種種理由不論其本身如何有力，不論其如何受到教育的協助，它們在想像遲緩的人身上永遠不能克服這種困難，或是对觀念給予充分的權威和力量。我認為這種不信的發生，乃是由于來世狀態和現世生活沒有類似關係，因而我們對來世只能形成模糊的觀念，而不是由于來世太遠，因而我們只能形成這樣的模糊觀念。因為我注意到，到處的人們對於他們身後可能發生的有關現世的事情都很關心；人們對於他們身後的名聲、他們的家屬、朋友和國家，不論任何時候都是很少漠不關心的。

的確，在這種情形中，由於類似關係的缺乏，就把信念那樣地完全消滅了，以致除了少數人凭着冷靜反省這個題目的重要性，并留心借反復的默想把證明來世狀態的論證刻記心中以外，

很少有人以真正和确定的判断（如像根据旅行家們和历史家們¹¹⁵的証据所得到的那种判断）相信灵魂的永生。这种情况表现得十分明显，当人們比較现世的和来世的快乐和痛苦、报酬与惩罚的时候；即使事情并不关于他們自己，并且沒有任何激烈的情感来扰乱他們的判断。天主教徒在基督教世界确乎是最为热忱的一个教派，可是你会发现那个教派中比較明理的人很少不責怪火药阴谋〔譯注一〕和圣巴多罗买节（St. Bartholomew）〔譯注二〕的屠杀是残忍和野蛮的，虽然那种阴谋和暴行正是被策划或执行了去对待他們毫不犹豫地判处永恒和无限惩罚的人們。要为这种前后矛盾进行辯解，我們所能說的話只是：他們实在不相信他們所肯定的来世状态；这种前后矛盾本身就是这种不信再好不过的証明。

我們还可以再附加一点說：在宗教的事情方面，我們乐意受到恐怖。最受欢迎的讲道者，就是那些刺激起最凄惨、最阴沉的情感来的人們。在平常生活中，我們深深感到恐怖題材的真实性，所以沒有事情比恐惧和恐怖更使人不愉快的；只有在戏剧表演和宗教讲道中，这些情感才能給予我們一种快乐。在后面这些情形下，想像悠然地以恐怖观念自娛；而情感也因为对于題材缺乏信念而感到輕松，因而只产生活跃心灵、集中注意的那种愉快的效果。

我們如果考察一下其他各种关系和各种习惯的效果，现在这一个假設将会得到更进一步的証实。要理解这一点，我們必須考虑到：我所认为产生一切信念和推理的那种习惯，可以在两种不同方式下作用于心灵，因而加强一个观念。因为，假使在过

116 去的一切經驗中，我們发现两个对象永远結合在一起，那么显然，当这些对象之一出现于一个印象中时，我們必然就根据习惯很容易地推移到通常伴随它的那个对象的观念上；并且必然借着现前的印象和順利的推移，对那个观念有一种比对于想像中任何松散和飄蕩的意象較為有力、較為生动的想像。但是我們其次还可以假設，單純一个观念，沒有任何这类奇特的和几乎是人为的准备，也常常出现于心灵中；那末，这个观念一定逐漸会获得一种方便和力量，并由于它对心灵有一种牢固的掌握，并且容易进入心灵，因而与任何新的、不常见的观念有所区别。这就是这两种习惯的惟一共同之点；如果两者对于判断的影响都是类似的、相称的，那么我們确实可以断言，前面对那个官能所作的解释已是滿意的了。但是当我們一考究教育的本性和效果时，我們还能够怀疑这两种习惯对于判断的一致影响么？

我們从婴儿时起就习惯了的所有那些对事物的意见和概念，都是非常根深蒂固，我們即使用理性和經驗的全部力量，也无法把它們拔除；这种习惯就其影响而論，不但接近于那个由因果的恒常而不可分离的結合所养成的习惯，并且在許多場合下甚至压倒了那种习惯。这里我們还不該只滿足于說观念的活泼性产生了信念，我們还必须主张、它們两者是同一的。任何观念的一再重复，就把它固定在想像中；但是这种重复本身决不能产生任何信念，如果那种心理作用(信念)，依照我們本性的原始結構，只是附着在对观念所作的推理和比較上。习惯可以导致我們对于一些观念作某种錯誤的比較。这就是我們所能設想到的它的最大效果。但是它确是不能代替那种比較，也不能产生自

然地属于那个原則的任何心理作用。

一个人被切除了一条腿或一条膀子以后，在很长时期內还¹¹⁷在试图运用它們。在任何人死后，全家的人、尤其是他的仆役們都常說，他們难以相信他已經去世，而总还設想他仍在他們經常見到他的那个房間或其他地方。在談話中，当談到一个相当著名的人物时，我往往听到一个与他素昧平生的人說，“我虽然从来不曾看到那样一个人，不过几乎想像自己曾看见过他；我是久聞他的大名的。”这都是平行的例子。

如果我們在恰当的观点下来考察根据教育所作的这个論証，它将显得有說服力量；而使它更有說服力的是：它是建立在任何地方所可以遇到的最普通的现象之一的上面的。我相信，在考察之后，我們将会发现，流行于人类中的那些意见有一半以上是由教育得来的，而且那样盲目地被信从的原則压倒了那些由抽象推理或实验得来的原則。爱撒谎的人因为不断撒谎，最后终于記得那些谎話；同样，判断、或者不如說是想像，也可以借着同样的方法使观念在它中間留有强烈的印象，并以那样清楚的程度加以想像，以致那些观念，可以和感官、記憶、或理性所呈现于我們的那些观念以同样方式作用于心灵。但是由于教育是一种人为的、而不是自然的原因，而且教育的准則又往往违反理性，甚至在异时异地也会自相矛盾，所以哲学家們总是不承认这种原因；虽然实际上它和我們根据因果进行的推理几乎是建立在同样的习惯和重复的基础上的^①。

① 我們可以概括地說，我們对于一切概然推理的同意既然是建立在观念的活泼性上，所以它也和許多由于被蔑視為想像的产物而受到排斥的那些幻想和偏

〔譯注一〕 这是天主教徒在 1605 年 11 月 5 日謀刺英王詹姆士一世及議員們的一次陰謀。发动陰謀的主要人之一裴尔西(Percy)先在下院附近賃了一所房子，掘了隧道通往議院，在議院的下面埋了一吨多火药，而以煤和柴作为掩护。他准备在 1605 年 11 月 5 日議會开会时，炸死国王和全体議員，但陰謀被破获了。主犯八名被处死。休謨所以引这件事，乃是因为甚至天主教徒也不滿意这件事，因为其中有无辜的人，虽然这些謀刺对象是新教人士。

〔譯注二〕 圣巴多买节屠杀是 1572 年 8 月 24 日在巴黎对新教的胡根諾派(Huguenots)所进行的一次屠杀。发动这次惨剧的迦太邻，意在一网打尽胡根諾派領袖和歼灭基督教的党。迦太邻得到查理九世的同意，于 24 日清晨开始屠杀，一直繼續到 9 月 17 日。屠杀由巴黎蔓延至各省，直至 10 月 3 日才止。据估計在全法被惨杀的共有五万人。

第十节 論信念的影响

教育虽然被哲学认为人們所以同意任何意见的一个錯誤根据，因而遭到排斥，可是教育在世界上仍然占着优势，而一切体系在最初所以易于被认为新奇和反常，而遭受排斥，其故即在于此。我在这里所提出的这个关于信念的意见或許要遭受到同样的命运；我所举出的那些証明虽然在我看来似乎是完全有决定性的，我也不期望我的意见会招来許多新的信徒。人們难以相信，那样重要的結果会由那样似乎无足輕重的原則得来，而且我們的絕大部分推理，連同我們全部的行动和情感，竟会只是由习惯和习性得来。为了排除这种反駁，我在这里要略为提前叙述

见有类似之处。根据这种說法，想像一詞似乎通常被用于两个不同的意义；这种不精确性虽然最为违反真正的哲学，可是在下面的推理中，我往往被迫陷入这种不精确性。当我把想像和记忆对比时，我指的是形成微弱观念的那个官能。当我把想像和理性对比时，我指的还是同样的官能，只是排除了我們的理証的和概然的推理。当我不把想像与两者对比时，則不論在較广的或較狹的意义下来理解它，都无关系，或者至少上下文也会充分地說明它的意义。

一下以后在研究情感和美感时才應該考察的几点。

人类心灵中生来有一种苦乐的知觉，作为它的一切活动的主要动力和推动原則。但是痛苦和快乐可以通过两个途径出现在心灵中：两个途径的效果是很不相同的。苦乐可以出现于印象中，使人现实地感觉到，也可以只出现于观念中，如我现在提到它們时这样。显然，这两种苦乐对于我們行动的影响是远不相等的。印象总是激动心灵，并且激动的程度最高。但是每个观念，并不都有同样的效果。在这种情形下，自然的措施极其謹慎，并且似乎細心地避免了两个极端的不便。如果单是印象影响意志，那末我們的一生中时刻都会遭受极大的灾难。因为我們即使預见灾难的来临，自然也不会把可以推动我們躲避灾难的任何行动原則供給我們。在另一方面，如果每个观念都影响我們的行动，那么我們的处境也不会有多大的改善。因为人的思想的浮动性和活跃性是那样的大，以致每一事物、尤其是禍福的意象都永远在心中游蕩着；假使心灵被每一种这样的閑想所激动，那么它将不会享到片刻的平靜和安宁。

因此，自然选择了一条中間道路，既不給予每个禍福观念以激动意志的力量，也不完全排除它們这种影响。一个无聊的虚构虽然沒有效力，可是我們凭經驗发现，我們相信其现在存在或将来会存在的那些对象的观念，却会产生比直接呈现于感官和知觉的那些印象較弱一些程度的同样的作用。因此，信念的作用就是将一个簡單观念提高到与印象相等的地位，并以对于情感的一种同样的影响赋与它。信念只有使一个观念在强力和活泼性方面接近于一个印象，才能产生这个作用。因为一个印象

和一个观念的全部原始差异既然在于各种不同的强烈程度，所以这些强弱不同的程度也必然是这些知觉的作用方面一切差异的来源，而这些差异程度的一部分或全部被移去，也就成了这些知觉所以获得种种新的类似关系的原因。什么时候我們能使一个观念在强力和活泼性方面接近于印象，那末观念在心灵上的影响也将和印象的作用相似。反过來說，什么时候这个观念的影响类似于印象，就如现在的情况，那末这一定是由于它在强力和活泼性方面接近于印象。因此，信念既然使一个观念类似印象的作用，所以必然使它在这些性质方面类似于这些印象，因而这个信念只是对于任何观念的一种較為活泼而强烈的想像。因此，这就既可以作为现在体系的一个附加的論証，又可以使我們明了，我們根据因果关系所进行的推理在何种方式下才能够对意志和情感发生作用。

正如刺激我們的情感几乎絕對必需一个信念似的，同样，情感也很有利于信念。不但传达愉快情緒的那一类事实，而且往往还有給人痛苦的那樣一些事实，也都因为这种緣故更容易成为信念和意见的对象。最易被人唤起恐惧的一个懦夫一听到人們讲到危險，馬上就会加以同意，正如一个心情悲哀和忧郁的人，每逢听到滋长他的主导情感的事情，就輕信不疑。当任何能感动人的对象呈现出来的时候，它就发出警报，立刻刺激起某种程度的与之相应的情感；而在天然倾向于那种情感的人身上，尤其是这样。这种情緒，根据我們前面的理論，借着一种順利推移传到想像中間，散布于我們对那个有感动作用的对象的观念上，使我們以較大的强烈和活泼程度来形成那个观念，因而

对它同意。敬佩和驚訝也和其他情感有同样的作用；因此，我們可以注意到，庸医和騙子的大吹大擂，比起采取謙和的态度，更容易得到一般人的信仰。由他們的神聊瞎說所自然地引起的那种最初的惊异，传播到人們的心灵全部，使观念成为那样活跃和生动，以致那个观念类似于我們由經驗所推得的論断。这是一个神秘，我們对此或許已經稍有一些認識，在本书的进程中，我們將会有机会对它作进一步的探索。

在这样叙述了信念对情感的影响以后，我們要說明它对想像的作用，就更少困难，不論那种作用可能显得怎样奇特。當我們的判断并不相信呈现于我們想像中的那些意象的时候，我們对任何談論确是不能感到快乐。养成撒謊习惯的人們，即使是 121 在无关重要的事情方面，談起話来也絕不能給人任何快乐；这是由于他們所呈现于我們的那些观念并不伴有信念，因而在我們的心中不能造成任何印象。以撒謊为业的詩人們总是力求給予他們的虛构以一种真实的模样。如果他們完全不顧到这点，那末他們的作品不論如何巧妙，也永不能給予我們多大快乐。簡單些說，即使当观念絲毫不影响意志和情感时，它們也仍然需要真实和实在这两个条件，以便使想像對它們感到愉快。

但是我們如果把这个題目方面所出现的一切现象一起加以比較，那麼我們將发现，“真实”在一切天才作品中不論怎样必需，它的作用也不过是使观念容易被人接受，并使心灵乐意去信从它們，或者至少没有什么抗拒之感。但是，根据我的体系，根据因果关系的推理所确立的那些观念都伴有坚定性和强力，而我們又很容易假設上述那种作用是由这种坚定性和强力所发

生，因此，信念对于想像的一切影响也都可以根据那个体系加以說明。因此，我們可以說，任何时候，那种影响如果不是发生于真实或实在而是发生于其他原則，那些原則就代替了“真实”的地位，而給想像以同样的愉快。詩人們构成了一个他們所謂詩意的事物体系(poetical system of things)，这个体系虽然連他們自己和讀者都不相信，可是却被公认为任何虛构的一个充分的基础。我們已經那样习惯于战神(Mars)，天神(Jupiter)，爱神(Venus)的名称，以致这些观念的經常重复使这些观念易于进入心中，控制想像，而并不至于影响判断，正如教育把任何意见注入心中一样。同样，悲剧作者們也总是从历史中某一个著名的篇章借取他們的故事。或者至少借取他們主要角色的名字。这122 并不是为了欺騙观众，因為他們坦白地承认，真实并不是在任何情况下都被神圣不可侵犯地遵守的；而是为了使他們所描述的不寻常事件比較容易被想像接受。不过喜剧詩人們并不需要这种准备，喜剧詩人的人物和事件因为是比较常见的，所以容易进入想像，无需通过这种形式就可以被人接受，虽然在一看之下，人們就认出它們是虛构的、純粹是想像的产物。

悲剧詩人們的故事中这种真偽混杂情形告訴我們，想像即使沒有絕對的信念，或信据，也可以得到滿足，這就可以說明我們現在的宗旨；不但如此，而且在另一个观点下，这种混杂情形还可以看作是这个体系的很有力的証明。显然，詩人們所以用这种手法，从历史上借取他們人物的名称和他們詩中的主要事件，乃是为了使全部故事容易被人接受，而使它在想像和感情上造成一个較為深刻的印象。故事的各个事件由于結合在一首詩

或一个剧中而获得了一种关系；这些事件中如果有一件是信念的对象，它就对与它相关的其他事件赋予一种强力和活泼性。第一个概念的活泼性順着种种关系散布出去，好像通过許多管道和渠槽，传达于和原始观念有任何沟通的每个观念上。这誠然不能算是一种圓滿的信念，那是因为观念間的結合有些偶然性；不过它仍然在其影响方面那样接近于圓滿的信念，以致使我們相信，它們是由同一根源得来的。信念必然是借着伴随它的强力和活泼性而使想像感到愉快，因为每一个具有强力和活泼性的观念都被发现为能使那个官能感到愉快的。

为了証实这一点，我們可以說，判断与想像，也如判断与情感一样，都是互相协助的；不但信念給予想像活力，而且活泼而 123 有力的想像，在一切能力中也是最足以取得信念和权威的。对于任何以鮮明有力的色彩給我們描繪出来的东西，我們要想不同意也很困难；想像所产生的活泼性在許多情形下大于由习惯和經驗而来的活泼性。作者或友人的生动想像使我們不由自主地听其支配，甚至他本人也往往成为自己的热情和天才的俘虏。

我們也該在这里說，生动的想像往往会墮落为疯狂或愚痴，而其作用也与疯狂或愚痴很相像；想像的作用也是以同样方式影响判断，并且也根据同样原則产生信念。在血液和精神特別冲动时，想像获得了那样一种活泼性，使它的全部能力和官能陷入混乱，这时我們就无法区别真偽，每一个模糊的虛构或观念就都和記憶的印象或判断的結論具有同样的影响，也都被同样地看待，并以同样力量作用于情感。这时就不再需要一个现前的印象和习惯性的推移来使我們的观念生动起来了。脑中的每一

个狂想，都和我們先前庄严地称为关于事实的結論(有时也称之为感官的现前印象)的那些推断同样活泼而有力了。

〔在詩歌中，我們也可以观察到較小程度的同样作用；詩和疯狂有这个共同之点，就是：它們給予观念的活泼性，并不是由这些观念的对象的特殊情况或联系得来的，而是由其人的当下性情和心情得来的。不过这种活泼性不論达到何种高度，这种活泼性在詩歌中所引起的感觉显然永远达不到我們即使是根据最低級的概然性进行推理时心中发生的那种感觉。心灵很容易区别两者；詩的热情不論使人的精神发生什么样的情緒，这种情緒仍然只是信念或信意的假象。观念也是这种情形，正如它所引起的情感一样。人类心灵的任何情感都可以由詩激动起来；不过同时，情感在被詩的虚构刺激起的时候所給人的感觉，比起当这些感觉是由信念和实在发生的时候，悬殊甚大。在现实生活中一种使人不愉快的情感，到了悲剧或史詩中，就可以給人以最高的快乐。在后一种情形下，它并不以同样沉重的压力加于我們；它在感觉中沒有那样稳固性和坚定性；它只有刺激精神和引起注意的那种愉快作用。情感方面的这种差异，清楚地証明了在这些情感所由以发生的那些观念中也有相似的差异。当活泼性是由于与当前印象有一种习惯性的結合发生起来时，想像即使在表面上不曾受到那样大的激动，可是在它的活动中比在詩歌和雄辯的热忱中，总有一种更为有力而实在的东西。在这种情形下，也和其他任何情形下一样，我們心理活动的力量不是以心灵的表面激动来衡量的。一篇詩的描写可能比一段历史的叙述对于想像有更为明显的作用。詩的描写可以把形成一幅完

善的形象或图画的那些情景更多地集攏起来。它可以似乎用較為生动的色彩把对象放在我們的面前。可是它所呈现出的观念仍然和来自記憶和判断的那些观念在人的感觉中有所不同。在伴随詩的虛构而发生的那种似乎沸騰激烈的思想和情緒里面，仍然有一种微弱而不完善的东西。

我們以后将有机会注意到詩意热情和真正的信念之間的类似和差异。同时，我必須說，两者在其感觉方面的重大差异，在某种程度上是由反省和通則发生的。我們观察到，虛构从詩歌和雄辯方面得来的想像的活力只是一种偶然的情况，每个观念也都同样可以有这种偶然情况；而且这类虛构与任何实在事物都沒有联系。这种观察只是使我們可以說是帮助了虛构，但却使这个虛构观念感觉起来十分不同于建立在記憶和习惯上的永恒不变的信念。两者可說是属于同一类的，不过虛构在其原因和作用方面比起信念来却远为逊色。

如果对于通則作一种相似的反省，就可使我們不会随着我們的观念的强力和活泼性的每一次的增强而也增强我們的信念。当一个意见不容任何怀疑或不容有相反的概然性时，我們就对它发生充分的信念；虽然类似关系或接近关系的不具备会使它的强力較逊于其他意见的强力。由此可见，知性校正了感官所呈现的现象，并使我們想像，二十呎以外的一个对象甚至在眼睛看来同十呎以外的同样大小的一个对象显得是一样大小。]

我們可以注意到詩歌的較小程度的同样作用，其間只有这种差异，即我們稍一反省，便会驅散詩歌的幻想，而把对象置于其恰当的观点之下。但是在詩意焕发，热情沸騰的情形下，詩人

确是有一个假的信念，甚至好像亲见他的对象。只要有絲毫的論証足以支持这个信念，那末就没有什么比詩中的人物形象的光輝，更足以助长他的充分信念，这些形象不但对于讀者，就是对于詩人自己，也都有感动的作用。

第十一节 論机会的概然性

不过为了給予这个系統充分的力量和明白性起见，我們必須暫時抛开这个系統来考察他的各种結論，并且根据同样的原則說明由同一来源发生的其他几种推理。

有些哲学家們将人类理性分为知識和概然推断两种，并且給知識下定义为由观念的比較而发生的那种証据，因此这些哲学家們就被迫把我們根据原因或結果所作的一切論証都归在概然推断这个总名之下。不过每个人虽然都可以有自由根据他自己的意义去应用他的名詞，而且我在本书前面一部分就准此采取了这种表达方法：可是在通常討論中，我們确是断然地肯定說，根据因果关系而进行的許多論証超过概然推断，并且可以被視為一种較强的証据。一个人如果說，太阳明天会升起或者一切人都要死、只是很可能的事情，人們就会觉得他可笑；虽然对于这些事实，我們所有的信据显然不超出經驗所提供的范围。根据这个理由，为了保存通常的詞义、而同时又标志出各种程度的証据起见，把人类理性分为三种或許是比較方便的；这三种就是，根据于知識的推理，根据于証明的推理，和根据于概然推断的推理。所謂知識，我指的是由观念的比較得来的那种信据。所謂証明，我指的是由因果关系得来、而完全沒有怀疑和不确实

性的那些論証。所謂概然推断，我指的是仍然伴有不确实性的那种証据。现在我所要进行考察的是最后这种推理。

概然推断也就是推測性的推理，可以分为两种，一种是建立在机会上的，一种是建立在原因上的。我們將依次考察这两种推断。 125

因果观念是由經驗得来，經驗因为以恒常結合在一起的对象呈现于我們，所以就产生了在那种关系下观察那些对象的那样一种习惯，以致我們在其他任何关系下观察它們时，就大为感觉勉强。在另一方面，机会本身既然不是任何实在的东西，而且恰当地說，只是一个原因的否定，所以它对心灵的影响和因果关系的影响正是相反。机会的本性是使想像不論在考虑那个被視為偶然的对象的存在或不存在时，完全保持一种中立。一个原因进入我們的思想中时，就可以說是强迫我們在某种关系下来观察某种对象。机会却只能消灭思想的这种傾向，而使心灵处于本来的中立状态；在原因不出现时，心灵是会立刻返回到这种状态的。

完全的中立既然是机会的必要条件，所以一个机会若不是含有較多数的同等机会时，它就不可能比另一个机会較占优势。因为假如我們肯定說：一个机会能够在任何其他方式下比其他机会占着优势，那么我們在同时必須肯定說，总有某种东西給予它这种优势，并决定結果偏于那一面，而不偏于另外一面。那也就是說，我們必須承认一个原因，而取消了我們前面已确立的那个机会的假設。机会的必要条件是完全的中立，而一个完全中立本身决不可能比另一个完全的中立占优势或处于劣势。这个

真理并不是我的体系所特有的，而是被任何計算过机会的人所承认的。

这里可以注目的就是：机会和因果关系虽然直接相反，可是
126 若不假設那些机会之中混杂有某些原因，并假設某些情节的必然性和其他情节的完全中立性結合起来，我們就不可能設想使两个机会有高下之分的那种机会的結合。如果没有东西限制机会，那么最狂妄的幻想所能形成的任何概念，便都处于平等地位；这里也就不能有任何情节可使一个概念比另一个概念占优势。因此，如果我們不承认有一些原因使骰子下落，并在下落时保持其形状，而且落到某一面：那末我們便不能推算机会的规律。但是如果假設这些原因起着作用；并假設其他原因都是中立，而是被机会所决定的，那末我們便容易得到一种机会的优势結合的概念。一个骰子如果有四面标记着某种点数，只有两面标记着另一种点数，那末这个骰子便給予我們一个明显而容易理解的例子，可以說明这种优势。在这里，心灵就被那些原因限制于那些結果的那样一个精确的数目和性质，而同时却没有被决定去选择其中任何一个特殊結果。

在上面的推理中，我們前进了三步：第一，机会只是原因的否定，在心中产生了完全中立状态；第二，一个原因的否定和一个完全的中立状态永远不能比另一个原因的否定和另一个完全的中立占优势；第三，机会中必須混杂着一些原因，以便成为任何推理的基础。在进行了这种推理以后，我們其次就要考究，机会的优势結合对于心灵能够起什么样的作用，以及它是以什么方式影响我們的判断和信念。这里我們可以重复一下我們在考

察发生于原因的那种信念时所用过的全部論証，并且可以照同样方式証明，占有多数的机会之所以产生我們的同意，既不是由于理証，也不是由于概然推斷。显然，我們决不能單純借观念的比較在这件事情上作出任何重要的发现，而且我們也不能确实証明，任何結果必然落在占有多数机会的那一面。在这一点上，要假設任何确实性，那就推翻了我們关于机会的互相对立以及 127 它們的完全相等和中立所已确立的原則。

如果有人說，在两种机会对立的时候，我們虽然不能确实斷定結果将落在哪一方面，可是我們可以确实断言，它大概并很可能地要落在机会占多数的那一面，而不落在机会占少数的那一面：如果有人这样說，那么我要問，这里所謂大概和很可能是什么意思？机会的大概出现和很可能出现，就意味着相等机会在一方面占着多数，因此，當我們說，結果大概落到占优势的那一面、而不落到占劣势的那一面时，那我們也只不过是說，在机会占多数的一面，实际上有一个优势，在机会占少数的一面，实际上有一个劣势；这只是一些同一命題，没有什么重要性。問題在于：多数的相等机会借着什么方法作用于心灵上，并产生信念或同意，因为它看来既非借着根据于理証的論証，也非借着根据于概然推斷的論証。

为了澄清这个困难；我們可以假設一个人手中持着一个骰子，骰子的四面标记着一种形象或点数，其余两面标记着另一种形象或点数；假設他把这个骰子放在匣中要去搖擲它；显然，他一定断言，前一个形象的出现比后一个形象的出现的概然性要大些，因而选取了那个刻在多数面上的形象。他可以說是相信

这一面将要朝上;不过他根据相反机会的数目,仍然有一种怀疑和躊躇;而随着这些相反机会的减少和另一方面优势的増加,他的信念就获得了新的稳定和信据程度。这个信念发生于心灵对我们眼前那个简单而有限的对象所有的作用;因此,它的本性就
128 更加容易发现和說明。我們只要思維单单一个骰子,就可以理解知性的最神奇的作用之一。

照上述方式作成的这个骰子,包括着三种值得我們注意的情况。第一,就是某些原因,如重力、坚固性、方形;这些原因决定了它的降落,在降落时保持它的形相,并使它的一个面朝上。第二,就是被假設为彼此沒有差异的一定数目的面。第三,就是各个面上所刻的形象。就其有关我們现在的目的來說,这三点就形成了骰子的全部本性。因此,当心灵判断这样擲一次骰子的結果时,这三点就是它所考虑的仅有情况。因此,我們可以依次仔細考虑这些情况在思想和想像上的影响必然是什么样的。

第一,我們已經說过,心灵是被习惯决定了由任何原因推到它的結果,当其中之一一出现时,心灵就不可能不形成对另一个的观念。它們在过去例子中的恒常結合、在心中产生了那样一种习惯,以致它永远把它們結合在它的思想中,并且由一个的存在推出其通常伴随物的存在。当心灵想到骰子已經不被匣子支持着的时候,它就很难认为它悬在空中,而是自然地认为它落在桌上,并且看到它仰起一面来。这就是推算机会时所需要的那些混合原因的結果。

第二,可以假設,骰子虽是必然被决定要降落,并将它的一面仰起,可是並沒有任何东西来确定哪一个特殊的面,而这是完

全被机会所决定的。机会的本性和本质就是原因的否定，并使心灵在那些被假设为偶然的各種結果中間处于一种完全中立状态。因此，当思想被原因所决定去考虑骰子降落、将一面仰起时，那些机会就把所有这些面都呈现为是相等的，并使我們认为¹²⁹它們每一个都是有同样的概然性、同样是可能的。想像由原因、即擲骰子，推到結果、即六面中有一面仰起；它感觉到自己不可能半途停止，或形成任何其他观念。但是全部这六个面既然是互不相容的，而且骰子一次只能仰起一面，所以这个原則就指導我們不把六面看作是同时仰起：我們认为这事是不可能的。这个原則也并不以其全部力量把我們导向任何特殊的一面，因为如果这样，这个面就会被认为是确定而必然的了。这个原則把我們导向全部那六个面，而使其力量平均分配于六面。我們一般地断言，六面中一定有一面因投擲而仰起：我們在心中一一思想它們；思想的決定對它們都是一律的；不过任何一面与其他各面既然有一定比例，所以思想的力量只是依着这种比例以一份力量落在那个面上。原来的冲动，并因而还有由原因发生的那种思想的活泼性，就照这样被互相混杂的机会分裂成为片段。

我們已經看到骰子的前两种性质的影响，即1. 原因以及2. 各面的数目和中立性，并且已經知道，它們怎样給予思想一种冲动，而且怎样依照各面数目所含的单位把那个冲动分成許多部分。現在我們必須考察第三个項目的作用，即刻在各个面上的那些形象的作用。显而易见，当几个面有同一个形象刻在其上时，那末它們必然联合起来影响心灵，并且一定把那些分散于刻有那个形象的各面上的分散冲动集中在一个形象的意象或观念

上。如果問題只在于哪一個面將會仰起，那末這些面是完全相等的，沒有一面比其他的面占有優勢。但是問題既然在於形象，
130 而同一個形象又被一個以上的面呈現出來：那麼顯然，原來分屬於所有這些面的那些衝動必定仍然重新聯合在那個形象上，並因這種聯合而變得較強而較有力。在現在的情形下，我們假設四個面有同一個形象刻於其上，兩個面刻有另外一個形象。因此，前一方面的衝動，就比後一方面的衝動較為強些。但是那些結果既然互相反對，而且這兩個形象不能夠同時仰起；所以衝動也變得互相反對，而力量較弱的一面也就盡其力之所及對消力量較強的一面。觀念的活潑性永遠與那種衝動程度或那種推移傾向成正比例；而依照前面的學說說來，信念與觀念的活潑性原是一回事。

第十二節 論原因的概然性

關於機會的概然性，我前面所說的各節不是為了達成別的目的，而只是為了協助我們說明原因的概然性：因為哲學家們公認一般人所說的機會只是一個秘密而隱蔽的原因。因此，原因的概然性正是我們必須主要考察的對象。

原因的概然性有好幾種；但是都由同一根源、即觀念與一個現前印象的聯結得來的。產生這種聯結的那個習慣既然起於各個對象的恒常結合，那麼它一定是逐漸達到純熟地步，並且必然由我們所觀察到的每個例子獲得一個新的力量。第一個例子簡直沒有什麼力量；第二個例子給它稍為增加了一點力量；第三個例子變得更为明顯；通過這些緩慢的步驟，我們的判斷才達到一

种充分的信念。不过在它达到这个完善的高度以前，它經過了几个比較低級的程度，并且在所有这些程度中都被看作是一种推測或概然性。因此，在許多情形下，由概然性到証明的逐步进展是不知不觉的。这些各种証据之間的差別，在距离远的各个等級之間，比在距离近的各个等級之間容易被知觉到。¹³¹

在这个場合下，值得提出的是：这里所說明的这种概然性在次序上虽然是首先发生的，并且是在任何充分証明能够存在以前自然地发生的，可是沒有任何一个已經达到成年的人还能够再熟悉这件事。誠然，我們常見知識很高深的人对于許多特殊事情只有一种不完全的經驗；这就自然只产生一种不完全的習慣和推移。但是我們其次也必須考虑下面这种情形，就是：当心灵形成关于因果联系的另外一种观察以后，它就会給予根据这一种观察进行的推理以一种新的力量，并能借这种推理在經過适当准备和考察的单独一个實驗上建立一个論証。我們一度发现为随着任何对象而来的結果，我們就断言它会永远随之而来；如果这个原理并不永远被人认作确实的基础、而在其上建立推理，那倒不是因为缺乏足够数量的實驗，而是因为我們往往碰到相反的例子。这就把我們引到第二种的概然推断，在这种推断中，我們的經驗和观察中是含有相反的情况的。

同样的一些对象如果永远結合在一起，而且我們除了自己的判断錯誤以外，再也沒有什么可怕的，并且也沒有任何理由去害怕自然的变化不定：那么，人类在生活和行动中就将会是十分幸运的了。但是，我們既然屡屡发现一次观察和另一次互相反对，而且原因和結果也不按我們所經驗到的那种秩序相继出现，

所以我們由于这种变化不定,就被迫改变我們的推理,并把各种結果的相反情况加以考虑。在这个題目方面所发生的第一个問題,就是关于这种相反情况的本性和原因的問題。

- 132 一般人根据了初次现象去看待事物,他們把結果的变化不定归之于原因方面的变化不定,以为原因方面的这种变化不定使它們往往不能发生它們通常的影响,虽然它們在它們的作用中不會遇到障碍和阻挠。但是哲学家們观察到,几乎在自然的每一部分都包含着許多动力和原則,它們由于微小或远隔而隱藏不见:因此,他們就发现,各种結果的相反至少“可能”不是发生于原因中的任何偶然性,而是发生于相反原因的秘密作用。当他們注意到,在精确检查之下,結果的相反永远揭露出原因的相反,并且是由这些原因的互相阻碍和反对而发生的,于是上述的那种可能性就借这种进一步的观察而轉变为一种确实性了。一个农民看到一架钟或一只表停了,他不能說出別的更好的理由,只說它通常走得不准。但是一个钟表匠却很容易看出,发条或摆錘方面的同一力量永远对齒輪有同一影响,而它所以不能发生它的通常的效果,或許是由于一粒微尘阻止了全部运动。由于观察了几个平行的例子,哲学家們便定出一条原理說,一切原因和結果間的联系都是同样必然的,而在某些例子中这种联系所以似乎不确定,乃是由于有相反原因的秘密的反对作用。

但是哲学家們和一般人在說明結果的相反情况时,不論怎样意見紛歧,可是他們双方根据这种相反情况而进行的推論永远是属于一类,并且是建立在同样原則之上的。几个过去結果的相反情况通过两个不同途径給予我們以对将来的一种躊躇的

信念。第一是通过产生一种不完善的习惯和由现前印象推到相关观念的不完善的推移。当任何两个对象的結合是屡见的而不是完全恒常不变的时候，心灵是被决定由一个对象推到另一个对象，可是决定心灵的那种习惯，并不是那样完整，如在那种結合 133 合是不間断的、而且我們所遇到的例子都是整齐一致时那样。我們根据平常經驗发现，在我們的行动中也和在我們的推理中一样，任何生活过程中的經常性的坚持总会产生一种一直繼續到将来的强烈倾向和趋势；虽然对于我們行为中的程度較低的稳定性和一致性，也有与之相应的力量較小的习惯。

这个原則无疑地有时会发生，并产生了我們由几种相反现象所推出的那些推斷；虽然我相信，一經考察，我們將发现，这个原則并不是在这种推理中最通常地影响心灵的那个原則。當我們只是順从于心灵的习惯性傾向，我們就不經反省而由一个对象推移到另一个对象，而且我們一看到一个对象，就相信有通常发现为伴随它的那个对象，其間并无片刻停頓。这个习惯既然不依靠于任何审察，所以它是立刻发生作用，不容有任何反省的时间。不过在概然推理中，我們只有这种进行方式的极少数的例子，它們甚至比在根据对象的不間断的結合所作的推理中还要少见。在前一种推理中，我們平常总是有意識地考虑过去結果的相反情况，我們比較这种相反情况的两方面，并仔細衡量我們在每一方面所有的那些实验：由此，我們就可以断言，我們的这一类推理并非直接发生于习惯，而是由間接方式发生的；这点我們现在必須力求加以說明。

显而易见，当一个对象伴有几个互相反对的結果时，我們只

根据过去的經驗来判断它們，并且永远认为我們所曾见为随着这个对象而来的那些結果是可能的。我們过去的經驗既然調節着我們关于这些結果的可能性的判断，所以也調節着我們关于这些結果的概然性的判断；而最常见的結果，我們永远认为有最大的概然性。因此，这里就有两件事需要考虑，即：决定我們將
134 过去作为将来标准的那些理由，和我們怎样从过去結果的相反情况中取得单一判断的方式。

第一，我們可以說，将来类似于过去的那个假設，并非建立在任何一种論証上的，而完全是由习惯得来的，我們是被这种习惯所决定去預期将来也有我們所习见的同样一系列的对象。这种把过去轉移到将来的习惯或傾向是充分而完善的；因而在这类推理中，想像的最初冲动也賦有同样的性质。

第二，但是当我們考虑过去的种种实验而发现它們彼此性质相反的时候，那么这种傾向本身虽然是充分而完善，可是却不給我們呈现出稳定的对象，而給我們提供一批处于某种秩序和比例的互不調和的意象。因此，最初的冲动在这里就分裂开来，而散布在所有的那些意象，这些意象各自均分了由冲动得来的那种强力和活泼性。过去这些結果中任何一个都可以再度发生；而且我們判断，当它們真正出现时，它們也将和过去一样以同一比例混合起来。

因此，我們的意图如果在于考究一大批例子中的相反結果的比例，那末我們过去的經驗所呈现的那些意象必然会保留于它們的最初形式，并保存它們的最初比例。举例來說，假使我凭长期观察发现，出海的二十艘船中間只有十九艘駛回。假如我

现在看到二十艘船离开港口：于是我就把我过去的經驗轉移到将来，而設想这些船中只有十九艘安全返回，一艘沉沒。关于此点，并无什么困难。但是因为我們常常檢視那些过去結果的各个观念，以便判断单独一个似乎不确定的結果，这种考虑必然改变我們的观念的最初形式，而把經驗所呈现的分散的意象集在一处；因为當我們判断我們所据以推理的那个特殊結果时，我們是參照于經驗的。許多的这些意象被假設为联合一致，而且有 135 大多数的意象就会合在一个方面。这些一致的意象結合起来，使那个观念不但比想像的單純虛构，而且比被較少数實驗所支持的任何观念，都較為強烈和生动。每次新的實驗就等于用鉛筆新画了一道，这道笔划在顏色上給予一种附加的明显性，而并不曾增多或扩大那个形象。这种心理作用在討論机会的概然性时已經那样充分地加以說明，所以我在这里无需再把它說得更清楚了。每一个过去的實驗都可以被认为是一种机会；而我們既然不能确实知道，那个对象的存在还是将符合于某一个實驗，还是将符合于另一个實驗；由于这个緣故，我們在上一个題目（机会的概然性）上所說的一切，也适用于现在的題目（原因的概然性）。

由此可见，整个說来，相反的實驗产生一个不完善的信念，或是通过减弱那种习惯，或是通过把那种完善的习惯分为各个不同的部分，随后再加以結合；这种完善的习惯就是使我們概括地断言、我們所沒有經驗过的例子必然类似于我們所經驗过的例子的那种习惯。

在这第二种概然推断方面，我們是根据知識并根据反省过

去實驗的相反情况而进行推理的；为了进一步証实这种說明，我提議作下面的考虑，我也不怕由于这些考虑帶着深奥的色彩而被人責怪。正确的推理不論如何深奥，仍應該保持它的力量；正如物质不但在較粗重的、較明显的形式下，而且在空气、火和元气中都能保存它的填充性一样。

第一，我們可以說，概然性不論多大，总是允許有相反的可能性；因为若非如此，它便不是一种概然性，而变成一个确实性了。我們现在所考察的那种最为广泛的原因的概然性，依靠于實驗的相反情况；而且显而易见，过去的一次實驗在将来至少会成为一個可能。

136 第二，这种可能性和概然性的組成部分在本性上是相同的，只有数目上的差別，沒有种类上的差別。前面已經說过，一切单一的机会都是完全相等的，而能使任何一个偶然結果比其他結果占优势的惟一条件，乃是較多数的机会。同样，原因的不确实性既然是被以各种相反結果的观念呈现于我們的那种經驗所发现的，所以当我們將过去轉移到将来，将已知轉移到未知时，过去每一个實驗显然都有同样的分量，而只有較多数的實驗才能够加重某一方面的分量。因此，每一个这样的推理中所含有的可能性也是由各个部分組成的，那些部分本身彼此性质相同，而且与組成反面的概然性的那些部分也是性质相同的。

第三，我們可以建立一条确定原理說，在一切精神现象中也和在自然现象中一样，每当任何一个原因是由許多部分組成，而結果也依照那个数目的变化有所增減时，那么恰当地說，那个結果是一个复合結果，并且是由来自原因的各个部分的若干結果

的聯合而發生的。例如，一個物體的重量既然由其各個部分的增減而有所增減，所以我們斷言，每個部分都含有這種性質，並對全體的重量有所貢獻。原因中一個部分的不存在或存在就隨着有結果中相應部分的不存在或存在。這種聯繫或恒常的結合充分地證明一個部分是另一個部分的原因。我們對任何結果所抱的信念，既然隨着機會或過去實驗的數目而有所增減，所以它就該被認為一個複合結果，這個結果的每一部分都發生於相應數目的機會或實驗。

現在讓我們把這三種說法結合起來，看看我們能夠由它們推出什麼樣的結論。對於每一個概然性，都有一個和它相反的可能性。這種可能性是由一些部分組成的，那些部分與組成概然性的那些部分性質上完全相同，因而對於心靈和知性有同樣¹³⁷的影響。伴隨着概然性的那個信念是一個複合的結果，並且是由來自概然性的每個部分的若干結果會合起來所形成的。概然性的每個部分對於產生那個信念既然都有貢獻，那麼可能性的每個部分在反對的方面也必然有同樣的影響，因為這些部分的本性是完全一樣的。伴隨着可能性的相反信念包含着某一個對象的心象，正如概然性包含着一個與之相反的心象一樣。在這一點上來說，這兩種信念的程度都是一樣的。一方面的較多數的相似的組成部分只有在一個方式下即借着產生它的對象的較為有力而生動的心象，才能發揮其影響，並對另一方面的少數部分占着優勢。每個部分都呈現出一個特殊的心象；所有這些心象結合起來就產生了一個總的心象；這個總的心象因為是由較多數的原因或原則發生的，所以也就較為圓滿，較為明晰。

概然性和可能性的組成部分性質上既然相似，所以必然產生相似的結果；而它們的結果的相似性就在於它們各自都呈現出一個特殊對象的心象。但是這些部分的本性雖然相似，它們的數和量都是很有差異；而這種差異必然也如相似性一樣出現於結果方面。不過它們所呈現的心象在兩方面都是圓滿而完整的，並且包括對象的一切部分，所以在這一點上不可能有任何差異；只有概然性中由較多數的心象集合起來所產生的那種較大的活躍性才能使這些結果有所區別。

這裡有一個不同觀點下的大体相同的論證。我們關於原因的概然性的一切推理都是建立在把過去轉移到將來上面。將過去任何一次實驗轉移到將來，足以給予我們以那個對象的心象，
138 不論那個實驗是孤立的，或是與其他同類的實驗結合着的，也不論那個實驗是概括全體的，或有其他相反實驗與之對立的。假定這種實驗獲得了“結合”和“對立”這兩種性質，它仍不會因此失掉它呈現那個對象的心象的原有能力，而只是與具有相似影響的其他實驗相合起來和對立起來。因此，關於相合和對立的方式就可以發生一個問題。關於相合，則只能在兩個假設之間有所選擇。第一，借着轉移過去每次實驗而引起的那個對象的心象，仍然保持完整，只是加多了心象的數目。第二，否則便是，它加入了其他一些相似而相應的心象中，給予它們以較大的強烈和活躍程度。但是根據經驗看來，第一個假設顯然是錯誤的；經驗告訴我們，伴隨着任何推理的那個信念只是一個結論，而不是一大批相似的結論；一大批的結論會使心靈迷惑，並且在許多情形下，也因數目太多而無法被任何有限的能力所清楚理解。

因此，剩下来惟一合理的意见就是：这些相似的心象互相掺合，把它们的力量联合起来，因而产生一个较之由任何一个单独的心象所发生的心象更为有力清楚的心象。这就是过去历次实验转移于任何将来结果上时的相合方式。至于它们的对立方式，显然，由于各个相反的心象是互不相容的，而对象又不可能同时符合于两种心象而存在，所以它们的影响就互相抵消，而心灵只是被减掉较弱影响之后剩余下来的那种力量所决定而偏于优势方面的。

我感到，这一大套推理对于一般读者必然显得太深奥了，他们不习惯于这样去深刻反省心灵的理智能力，因此容易把不合 139 于公认的传统意见、以及不合于最简易和最明显的哲学原则的说法，认为是虚妄而加以排斥的。无疑地，要深入体会这些论证是需要一番辛苦的；虽然我们不费多大辛苦也许就可以看到关于这个题目的每个通俗假设的缺点，和历来的哲学在这样高深和奥妙的思辨方面所能给予我们的黯淡的微光。但是这里有两个原则，一个就是，任何对象单就其自身而论，都不含有任何东西，能够给予我们以一个理由去推得一个超出它本身以外的结论；第二，即使在我们观察到一些对象的常见的或恒常的结合以后，我们也沒有理由得出超过我们所经验到的那些对象以外的有关任何对象的任何推论；我说，只要人们彻底相信了这两条原则，那就会使他们那样地摆脱一切通常的系统，以致他们不难接受一个显得非常奇特的系统。我们已经发现甚至在我们根据因果关系所进行的最确实的推理方面，这些原则也是有充分说服力的。不过我还要大胆地说，就这些推测性或概然性的推理而

論，这些原則还更获得了一种新的証信程度。

第一，在这种推理中，显然不是呈现于我們之前的那个对象本身、給予我們以任何理由，使我們据以推出有关其他任何对象或結果的一个結論。因为后面这个对象既然被假設为不确定的，而且这种不确定性又是由前一个对象中所隱藏着的若干原因的相反情况得来的，所以，如果把任何原因放在那个对象的已知性质中，那些原因便不再是隱藏的了，而且我們的結論也不会不确定了。

第二，但是在这种推理中，同样明显的是：把过去轉移于将来的过程如果只是建立在知性的一个結論上面，那么它就永不能引起任何信念或信意。當我們把一些相反的實驗轉移到来时，我們只能重复这些相反的實驗以及它們的特殊的比例；
140 这对于我們对它进行推理的任何单一結果并不能产生任何信念，除非想像把那些互相符合的意象融合起来，并由其中抽出单独一个观念或意象，这个观念或意象的生动和强烈程度是和它所由以获得的那些實驗的数目成比例，并与那些實驗对其相反實驗所占的优势成比例的。我們过去的經驗并不呈现出确定的对象来；而且我們的信念不論如何微弱，既然总是固定在一个确定的对象上，那么显然，那个信念不单是发生于将过去轉移到来，而是发生于与那种轉移結合着的想像的某种作用。这就会使我們考虑那个官能是在什么方式下进入我們的一切推理中的。

我将以两个或許值得我們注意的附論来結束这个題目。第一个附論可以照这个方式加以說明。当心灵构成关于任何仅仅

是概然的事實的一個推理時，它就回顧過去的經驗，而且當它將過去的經驗轉移到將來時，它面前就紛紛呈現出它那個對象的許多互相反對的心象來，這些心象中種類相同的就結合起來，合併為一個心理活動，因而使那個活動鞏固而生動。但是假如一個對象的這許多心象或閃現不是來自經驗，而是來自想像的隨意作用；那就沒有這種結果發生，或者雖然發生，也達不到同樣的程度。因為習慣和教育雖然可以借那樣一種不由經驗發生的重複過程而產生一種信念，可是這卻需要長久的時間以及很經常的和無意識的重複過程。概括地說，我們可以斷言，當一個人隨意地^①在自己心中重複任何觀念（即使那個觀念有一個過去的經驗給以支持）時，他並不比當他只滿足於對它觀察一次時更為傾向於相信其對象的存在。除了有意識的計劃的結果以外，心靈的每次活動因為都是各別而獨立的，所以都只有一種各別的影響，並不把它的力量與其他同樣的活動的力量聯合起來。這些活動既然不被可以產生它們的任何一個共同對象所結合起¹⁴¹來，所以它們彼此沒有關係，因而也就不引起力量之間的推移或結合。這個現象，我們以後將會理解得更為清楚。

我的第二個附論是建立在心靈所能判斷的那些大的概然性和心靈在它們之間所能觀察出的那些微細差別上的。當一方面的機會和實驗達到一萬次，另一方面的達到一萬零一次的時候，於是我們的判斷就因為後者占着優勢而選擇了後者，雖然心靈顯然不能檢視每一個特殊心象，也不能區別由較大數目發生的

① 見原書 XXII, XXIII 頁。

那个意象的較大活泼程度，因为这里的差异是那样微小的。在感情方面，我們也有平行的例子。显然，依照上述的原理來說，当一个对象在我們心中产生了任何情感，而且这个情感又随着对象的不同数量而变化时，那么，显然，那个情感恰当地說并不是一个單純的情緒，而是一个复合情緒，它是由对象的每一个部分的心象所发生的許多微弱情感組成的。因为，如果不是如此，那个情感便不会随着这些部分的增加而有所增加。例如，希望得到一千鎊的一个人，实际上有一千个或較多的欲望，这些欲望联合起来似乎仅仅构成一个情感，但是每当对象变化一次，他就对較大的数目（即使只是大着一个单位）发生偏向，因而就明白显示出那个情感是組合而成的。不过这样一种微細的差別在情感中不会被觉察到的，因而也不能使这些情感有所区别；这一点是絕對确定的。因此，我們选择較大数目时的心理作用的差別并不依靠于情感，而是依靠于习惯和通則。我們在許多例子中发现，当数目精确而差异明显时，任何总数所包含的数目每增加一次，也就增加了情感。心灵能够凭它的直接感觉知觉到，三个金鎊比两个金鎊产生一个較大的情感；心灵因为类似关系就把这种知觉轉移到較大的数目上，并且借一个通則对于一千金鎊比对于九百九十九个金鎊以較强的情感。这些通則，我們往后将加以說明。

不过除了由一个不完全的經驗和相反的原因发生的这两种概然性以外，还有由类比发生的第三种概然性，这种概然性在某些重要条件方面与前两种有所差別。根据上面所說明的假設來說，所有根据原因或結果而进行的推理都建立在两个条件上，即

任何两个对象在过去全部經驗中的恒常結合、以及一个现前对象和那两个对象中任何一个的类似关系。这两个条件的作用就是，现前的对象加强了并活跃了想像；这种类似关系連同恒常結合就把这种强力和活泼性传给关联的观念；因而就說是我們相信了或同意了这个对象。如果你削弱这种結合或类似关系，那么你就削弱了推移原則，結果也就削弱了由这个原則所发生的那种信念，如果两个对象的結合并不經常，或者现前的印象并不完全类似于我們慣見为結合在一起的那些对象中任何一个，那么第一个印象的活泼性并不能完全传给关联的观念。在前面所說明的那些机会和原因的概然性方面，被减少的只是結合的恒常性；而在由类比发生的概然性方面，受到影响的却只有类似关系。离开了結合关系和某种程度的类似关系，便不可能有任何推理。不过这种类似关系既然允許有許多不同的程度，所以这种推理也就依着比例而有或大或小的稳固和确实程度。一个实验在轉移到一些和它并不精确地相似的例子时，就失掉了它的力量。不过只要还保留着任何类似关系，这个实验显然还可以保留足以作为概然性基础的那种力量。

第十三节 論非哲学的概然推断

143

所有这些概然性都是为哲学家們所接受，并被承认为信念和意见的合理基础的。不过还有其他一些概然性，虽由同样原則发生，可是它們却没有得到同样承认的好运气。属于这一类的第一种概然性可以这样加以說明。如上所述，結合程度和类似关系的减弱，就会减低轉移的順利程度，并因而削弱了証信程

度。我們还可以进一步說,印象的減弱,以及印象出現于記憶或感官之前時它的色彩變得黯淡,也會使那種証信程度同樣地減弱。我們根據自己所記憶的任何事實所建立的論証,隨着那個事實的或遠或近,而有或大或小的說服力量。這些証信程度的差異,雖然不被哲學認為是可靠而合法的(因為若是這樣,一個論証今天所有的力量就必然同它在一個月以後所有的力量不同),可是儘管有哲學的反對,這種情況對於知性確實有一種重大的影響,並根據一個向我們提出的論証的提出時間的不同,而在暗中改變了那個論証的權威。印象中的一種較大的強力和活潑性自然地將較大的強力和活潑性傳給相關的觀念;而依據前面的系統來說,信念是隨着強烈和活潑程度而為轉移的。

在我們的各種程度的信念和信意方面,我們還往往可以觀察到第二種差異。這種差異哲學家們雖然加以否認,卻總是不斷地發生。一個新近作過的、並在記憶中仍然新鮮的實驗,比一個已有幾分忘卻了的實驗更為感動我們,而且對於判斷也如對於情感一樣有較大的影響。一個生動的印象比一個微弱的印象產生較大的信念,因為它有較為原始的力量可以傳給相關的觀念,這個觀念因此就獲得了較大的強力和活潑性。一次新近的觀察也有相似的作用;因為習慣和轉移過程在那裡較為完整,並且在傳達過程中較好地保存了原始的力量。例如一個醉漢看到了他的一個伙伴由於暴飲而死,在一個時期內也會懾於當前事例,深恐自己也蹈其覆轍。但是當他對這個情景的記憶逐漸消逝的時候,他的舊的安全感又回來了,而危險也似乎沒有那樣確定而真實了。

我还可再加上属于这一下的第三个例子，即我們根据証明和概然推断所进行的两种推理虽然彼此差异很大，可是前一种推理往往仅仅由于中間的联系論証过多，不知不觉地降落为后一种的推理。的确，当一个推断不經過任何中間原因或結果而由一个对象直接推出来的时候，比起当想像通过一长串互相联系の論証的时候（不論每个环节的联系可以认为是如何无誤），人的信心要較为强固，信念也較为生动。一切观念的活泼性都是借着想像的习惯性的推移而由原始的印象得来的；而这种活泼性虽然必定随着距离而逐漸减低，并且每經一度推移，就要有所損失。有时候，这种距离甚至比相反的实驗还有更大的影响：一个人从一个接近而直接的概然推理，比从各部分都很正确而确定的一长串推論，可以得到一个更为生动的信念。不但如此，后面这种推理还很少产生任何信念；一个人必須有一种非常强固的想像，才能在它經過那样多的阶段中間把証信程度保持到底。

现在这个題目給我們提示出一个奇特的现象，我們在这里不妨加以論述。我們对于古代历史上任何一点所以能够相信，¹⁴⁵显然只是通过了几百万个原因和結果。并通过了长到几乎不可度量的一串論証。有关事实的知識必然是經過多少人的口传才能达到第一个历史家；而当它被写到书上以后，每本新书又都是一个新的对象，它与先前对象的联系也只有借經驗和观察才能被認識。因此，根据前面的推理也許可以得出这样的結論：全部古代史的証据现在必然消失了，或者至少随着原因的連鎖的增加和达到更长的程度而逐漸消失。但是学术界和印刷术只要仍

和现在一样，那末我們如果认为我們的后代在千万年以后竟然会怀疑有过尤·利·斯·凱·撒那样一个人，那似乎是违反常識的；这可以认为是对于我现在这个体系所提出的一种反駁。如果信念只是成立于由原始印象传来的某种活泼性，那末它在經過漫长的推移过程以后就会衰退，最后必然会完全消灭：反过来说，如果信念在某些場合下并不能这样消灭，那末它必然是与活泼性不同的另外一种东西。

在答复这个反駁以前，我先要說，有人从这个論題借取了反对基督教的一个很有名的論証；不过却有这样一种差別，即在这里，人类証据的鏈鎖中的每个环节間的联系曾被人假設为不能超出概然性之外，而且容易发生某种程度的怀疑和不确定。我們确实必須坦白承认，若照这个方式思考这个題目（这种思考方式自然不是真实的），那末任何历史或传统最后沒有不失去其全部力量和証据的。每一个新的概然性减少了原来的信念，那个信念不論可以被假設为大到怎样程度，而在那样一再减弱之后，它是不可能繼續存在的。一般說来，确实就是这种情形；不过我們146 往后将发现^① 有一个很显著的例外，它在现在这个关于知性的題目方面是极其重要的。

同时，我們还該假設历史的証据最初是等于一个完整的証明，而根据这样一个假設来解决前面那个反駁。讓我們这样考虑：联系任何原始事实和作为信念的基础的现前印象的那些环节虽然是无数的，可是它們都是种类相同，都依靠于印·刷·者·和·抄·

① 第四章，第一节。

寫者的忠實的。一版之后繼之以第二版，跟着又印了第三版，這樣一直下去，直到我們現在所閱讀的這一冊。在各個步驟之間並沒有變化。我們知道了一個步驟，就知道了一切步驟。我們經歷了一個步驟，對其餘的步驟就不再懷疑。單是這一個條件就保存了歷史的證據，而會把現代的記憶傳到最後一代。將過去任何事件與任何一冊歷史聯繫起來的一長串的因果系列，如果由各個不同的部分組成，而且這些部分各自都需要心靈加以分別想像，那末我們便不可能將任何信念或證據保存到底。但是所有這些證明大部分既然完全類似，所以心靈便很容易地往來其間，並由一個部分迅速地跳至另一部分，而對於各個環節只形成一個混雜的、一般的概念。通過這種方法，一長串的論證對減低原始活潑性的力量所起的作用，不超過一串短了許多的論證所起的作用。如果後面這一串論證是由各個互相差異而又各自需要分別考慮的部分所組成的。

第四種非哲學的概然性是由我們魯莽地形成的通則得來的。那種概然性，這些通則就是我們所恰當地稱為偏見的來源。〔人們說〕，愛爾蘭人沒有機智，法國人不懂莊重；因此，愛爾蘭人的談話雖然在某一次顯然很令人愉快，法國人的談話雖然很為明
147
智，而我們對他們仍然懷有極大偏見，他們雖然解事和明理，而我們總認他們是傻瓜或執袴子弟。人性最容易受這類錯誤的支配；我們這個民族或許也和任何其他民族同樣如此。

如果有人問，人們為什麼作出通則，並允許通則影響他們的判斷，甚至違反現前的觀察和實驗，那麼我就當答復說，在我看來，它們就是發生於一切因果判斷所依靠的那些原則。我們的

因果判断来自习惯和經驗；当我们已經习惯于看到一个对象与其他对象結合着的时候，我們的想像就凭借一种自然推移作用由第一个对象轉到第二个对象，这种推移过程发生于反省之前，并且不能被反省所阻止住的。而就习惯的本性而論，它不但在所呈现出的对象和我們所习见的对象恰恰相同的时候，以它充分的力量发生作用，而且即当我们发现了相似的对象的时候，习惯也要在較低程度內发生作用。每逢有一种差异时，习惯虽然总要减少它的几分力量，可是在重要条件仍然相同的場合下，它很少会完全消失。一个人如果因为常吃梨或桃而养成爱吃水果的习惯，那末当他在找不到他的心爱的水果时，也可以滿足于甜瓜；正如一个爱飲紅酒的醉汉，如果遇到白酒，也几乎同样会大喝一陣。我已經根据这个原則解說了根据类比进行的那种概然推断；在那种概然推断中，我們是把我們在過去例子中所有的經驗轉移到那些与我們所經驗过的对象类似而并不恰恰相同的对象上面。类似关系越是减低，概然性也越为减少；不过只要类似关系的任何痕迹还保留着，概然性仍然有几分力量。

我們还可以将这种說法更推进一步，并且可以說，习惯虽然是我們一切判断的基础，可是有时候它却对想像起一种违反判
148 断的作用，并且使我們对于同一个对象的情緒中发生抵触情形。我把我的意思說明一下。在几乎所有的一切原因中，都有复杂的条件，其中有些是本质的，有些是多余的；有些对于产生結果是絕對必需的，有些只是偶然結合起来的。这里我們可以說，这些多余的条件如果数目极大，而且很显著，并常常与必需的条件結合起来，那么它們在想像上就有那样一种影响，以至即

使在必需的条件不存在的时候，它們也促使我們想到那个通常的結果，而給那种想像以一种强力和活泼性，因而使那种想像比想像的单純虛构較占优势。我們可以借反省那些条件的本性来改正这种偏向；但这点仍然是确定的，即习惯是先发动的，并給予想像以一种偏向。

为了用一个熟悉的例子把这一点說明起见，讓我們考究这样一种情况：一个坐在鉄籠里悬挂在一个高塔頂外的人，在看到身子下面的陡势时，总不免要发抖，虽然他由于經驗到支持他身子的那个鉄籠的坚固牢靠，知道他十分安全，不会摔下去；虽然降落、跌下、摔伤、摔死等观念只是由习惯和經驗发生的。这种习惯超出了它所由以获得、并与之完全相应的那些例子之外，并影响了在某些方面类似而并不恰恰归在同一規則下的那些对象的观念。深度和跌落这两个情况那样强烈地刺激了他，因而它們的影响就不能被原可使他感到十分安全的“支持”和“坚固性”那两个相反情况所消除。他的想像被它的对象卷去，刺激起与对象成比例的情感。那种情感又回到想像上，活跃了那个观念；那个生动的观念对于情感有一种新的影响，轉而增加其强力和猛力；于是他的想像和情感便这样互相支持，而使全部对他有 149 一种很大的影响。

但是现在这个有关〔哲学的〕^① 概然性的題目就給我們提供了那样明显的一个例子，我們何必再去找其他的例子呢？这个明显的例子就是：由习惯的这些作用所发生的判断和想像之間的对立。依照我的系統來說，一切推理只是习惯的作用；而习惯

① 〔非哲学的？〕

的作用只在于活跃想像，并使我們对于某一个对象发生强烈的概念。因此，有人或許断言，我們的判断和想像永远不能互相对立，而习惯也不能以那样一种方式影响想像，以至使它和判断对立起来。除非借着假設通則的影响，我們便不能以其他方式克服这个困难。后面^①我們將注意我們所應該借以調节因果判断的某些通則；这些通則是就我們知性的本质、并就我們对知性在我們对象判断中所起作用的經驗而形成的。借着这些通則，我們学会了去区别偶然的条件和有效的原因；當我們发现一个結果沒有某某一个特殊条件的参与、也能产生出来时，我們就断言，那个条件并不构成那个有效原因的一个部分，不論它和那个原因怎样常常結合在一起。但是由于这种通常的結合必然使那个条件在想像上产生某种作用，尽管通則得出相反的結論，因而这两个原則的对立就在我們思想中产生了一种相反关系，使我們把一种推論归于判断，把另一种推論归于想像。通則被归于判断，因为它是范围較广而有經常性的。例外被归于想像，因为它是較為变化无常和不确定的。

这样，我們的一些通則看来就互相对立起来了。当一个在
150 很多的条件方面与任何原因相类似的对象出现时，想像自然而然地推动我們对于它的通常的結果有一个生动的概念，即使那个对象在最重要、最有效的条件方面和那个原因有所差异。这是通則的第一个影响。但是當我們重新观察这种心理作用，并把它和知性的比較概括的、比較可靠的活动互相比較的时候，我們就会发现这种作用的不規則性，发现它破坏一切最确定的推

① 第十五节。

理原則：由于这个原因，我們就把它排斥了。这是通則的第二个影响，并且有排斥第一个影响的含义。随着各人的心情和性格，有时这一种通則占优势，有时另一种通則占优势。一般人通常是受第一种通則的指导，明智的人則受第二种通則的指导。同时，怀疑主义者也許会感到高兴，因为他在这里观察到我們理性中一种新的显著的矛盾，并看到全部哲学几乎被人性中的一个原則所推翻，而随后又被这个同一原則的一个新的方向所挽救了。遵循通則是一种极为非哲学的概然推断；可是也只有借着遵循通則，我們才能改正这种和其他一切的非哲学的概然推断。

我們既然有了通則甚至可以违反判断在想像上起作用的例子，所以當我們看到通則因与判断結合而增加它的作用，并且当我们观察到通則在其呈现于我們的观念上比在其他任何观念上给予一种较大的力量时，我們也就不必惊异了。每个人都知道，暗示贊美或責怪的曲折方式，远不及对任何人公然諂媚或譴責那样骇人。不論他用什么样的曲折隱示的方式把他的意见传达出去，并且使他的意见同样确实地被人認識，正像他公开表示出他的意见的时候一样，可是两种表达方式的影响确实不是同样强有力的。一个人在以冷嘲暗諷打击我时，总不如他直截地称我为一个傻瓜和執裤子时使我那样憤怒，虽然我同样明白他的意思，就像他直截地对我說了那样。这个差异應該归属于通則¹⁵¹的影响。

不論一个人是在公然責罵我，或阴险地隱示他的輕蔑，这两种情形下都不直接觉察他的意思或意见；我只是借着标志它的結果，才觉察到他的意见。因此，这两种情形的惟一差异就

在于，在公开表示他的意见时，他用的是一般的、普遍的标志，而在秘密諷刺时，他用的是較為特殊而不寻常的标志。这个情况的结果就是：当一种联系較為常见、較為普遍时，比当它較為少见、較為特殊时，想像較容易由现前的印象轉到不在现前的观念上，并因而以較大力量想像那个对象。因此，我們可以說，公开宣布我們的意见、被称为脫掉假面具，曲折隱示自己的意见、可以說是加以掩飾。一般的联系所产生的观念和一种特殊联系所产生的观念之間的差別，在这里可比作一个印象与一个观念之間的差別。想像中的这种差別在情感上有一种适当的結果；这个結果又被其他条件加以扩大。隱示憤怒或輕蔑，表示我們对于当事人仍有几分体諒，并避免直接責罵他。这就使一种隱藏的諷刺不至于那样的不愉快；不过这仍然依靠于同样的原則。因为一个观念在仅仅隱示出来时如果不是較為微弱一些，人們便不会认为，用这种方式比用其他方式表示意见，是一种較大的敬意的标志。

有时候粗鄙的話还没有委婉的諷刺使人不快，因为这种謾罵給予我們以一个正当理由去申斥和譴責那个出語伤人的人，因此在他一侵犯我們的时候，我們就似乎已經得到报复了。不过这个现象也是依靠于同样的原則。因為我們所以責怪一切粗鄙和罵人的語言，只是由于我們认为这是违反礼貌和仁厚的。而其所以违反，又是因为它比任何委婉的諷刺更为駭人。礼貌的規則譴責我們对于交談的人們公然无礼，給予他們很大的痛苦。这个規則一經确立之后，罵人的語言就普遍地受到責怪，而且由于这种語言的粗鄙使說它的人受到鄙弃，所以反而給人以

較少的痛苦。它所以不是那樣使人不快，正因為它原來更加使人不快；而其所以更為令人不快，乃是因為它使我們通過明顯而不可否認的通則得到一種推論。

在這樣說明公開的和隱蔽的諂媚或諷刺的不同影響以外，我將進一步考究另一個與它相似的现象。有許多有關男女體面的細節，如果公然違犯，那麼世人永遠不會寬恕，但是如果顧全了外表，秘密而隱蔽地違犯了它們，就比較容易被人忽視。甚至那些同樣確實地明知人們犯了那種過失的人，在證據有幾分間接和含糊的時候，也比在證據是直接而不容否認時，較為容易對那種過失加以寬恕。在兩種情形下都有同一個觀念呈現出來，並且恰當地說，是被判斷同樣加以同意的；可是由於這個觀念在不同的方式下呈現出來，所以它的影響就有了差別。

我們如果把破壞榮譽規則的這兩種公開的和隱蔽的情形加以比較，我們便將發現，兩者的差別在於：在第一种情形下，我們所據以推出過失行為來的那個標志是單純的，而且單獨就足以成為我們推理和判斷的基礎，至於在後一種情形下，則有許多的標志，它們如果單獨出現，而不伴有許多幾乎覺察不到的細微情節，便絲毫不能決定什麼。但是任何推理，越是顯得單純而一 153 致，而且它越是少運用想像去搜集它的各個部分、并由這些部分推到構成結論的那個相關的觀念：那末這種推理便永遠越加有說服力；這是一個確實的道理。努力思想就攪亂了意見的有規律的進程；我們往後就會看到這一點^①。在這種情形下，觀念并

① 第四章，第一節。

不以那样大的活泼性刺激我们，因而在情感和想像上也沒有那样的影响。

根据同样原则，我们就可以说明雷茨红衣主教 (Cardinal De Retz) [译注]所说的话：世人在许多事情方面是情愿受骗的，而且对于一个在行动上违犯其职业和性格的体统的人，比对于一个在言语上违犯体统的人，也比较容易宽恕。言语上的一种过错比行动上的一种过错往往更为公开、更为明确，因为行为允许有许多掩饰的借口，关于行为者的意向和看法并不能那样清楚地加以决定。

因此，整个看来，每一种还没有达到知识地步的意见或判断，完全由知觉的强力和活泼性得来，而且这些性质就在心中构成我们所谓对任何对象的存在所具的信念。这种强力和活泼性在记忆中是最为明显的；因此，我们对于记忆官能的可靠性的信任达到了最大的程度，并且在许多方面等于对一个理证所有的信念。这些性质的次一级程度是由因果关系发生的那个程度；这个程度也很高，而当因果的结合被经验发见为完全恒常不变、而且呈现于我们之前的对象也精确地类似于我们所经验过的那些对象的时候，那末这种强力和活泼性的程度就更大了。不过在这个证信程度之下，还有许多其他程度，这些大小不同的证信程度又依着它们传给观念的强力和活泼性的程度，而在情感和想像上发生一种相应的影响。我们是借着习惯由原因推移到结果的；我们是由某种现前印象借取我们传播于相关观念上的那种活泼性。但是当我们不曾观察到可以产生强烈习惯的足够多的例子时，或者当这些例子互相反对时，或者当类似关系不精确

154

时,或者当现前印象微弱而模糊时,或者当經驗有几分消失于記憶之外时,或者当联系依靠于一长串的对象时,或者当推論虽然由通則得来、可是并不符合于通則时:在所有这些情形下,随着观念的强力和强度的减低,証信程度也就减低了。因此,这就是判断和概然推断的本性。

給予这个体系以威信的主要条件,除了每个部分所依据的无可怀疑的論証以外,还有这些部分的互相符合以及必須用一个部分才能說明另一部分的情形。伴随着我們的記憶的信念和由我們判断得来的信念,本性上是相同的,而且由因果的恒常和一致的联系得来的那个判断和依靠于一种間断而不确定的联系上的那个判断之間,也沒有任何差別。这一点的确是很明显的:当心灵根据各种相反实验作出决定时,它在它的一切决定中最初是自相矛盾、并依照我們所见过或所記憶的实验的数目的比例而倾向于任何一方面。这种斗争最后被决定为有利于我們曾见过較多数实验的那一方面;但是証信的力量仍然要和反面实验的数目相应地有所减少。組成概然性的每一个可能性,在想像上分別地起着作用;而最后占到优势的是那些可能性較大的集合体,而且这个集合体的力量是和它所占的多数成正比例的。所有这些现象都直接归导到先前的体系;而且我們根据任何其他原則也都不可能对这些现象給予一个滿意的、一致的說明。¹⁵⁵如果不把这些判断看作习惯在想像上的結果,那末我們將迷失于永远的矛盾和謬誤中間。

〔譯注〕 雷茨紅衣主教(1614—1679)是法国教士,著有《回忆录》。

第十四节 論必然联系的观念

我們已經說明了在什麼方式下，我們的推理進行到我們的現前印象以外，並且斷言，某些特殊原因必然有某些特殊結果；我們現在必須循着原來的路線返回去考察那個首先出現於我們之前^①、而在中途為我們所擱置起來的問題，就是：當我們說，兩個對象必然联系着的時候，我們的必然觀念是什麼。對於這個題目，我要重復我在前面常常需要一再提說的話，就是：我們既然沒有一個不是從印象得來的觀念，所以我們必須找出產生這個必然觀念來的某個印象，如果我們說、我們真正有那樣一個觀念的話。為了達到這個目的，我就考究，人們平常假設必然性是寓存於什麼對象之中。我在發現了必然性永遠被人歸於原因和結果以後，於是我就轉過來觀察人們所假設為處於因果關係中的兩個對象，並就那兩個對象所能處於其中的一切情況對它們加以考察。我立刻看到，這兩個對象在時間和地點兩方面都是接近的，而且我們所稱為原因的那個對象先行於我們所稱為結果的那另一個對象。在任何例子中，我都不能再進一步；我也不能再發現這些對象之間的任何第三種關係。於是我就擴大視野，觀察若干例子；在那里，我發現相似的对象永遠處於相似的接近關係和接續關係中。初看起來，這似乎對我的目的毫無幫助。對於幾個例子進行反省只是重復同樣一些對象，因而不能產生一個新的觀念。但是在進一步探討之後，我發現，重復作用

① 第二节。

在每一个情况中并不都是同样的，它产生了一个新的印象，并因而产生了我现在所要考察的那个观念。因为在屡次重复之后，我发现，在这些对象之一出现的时候，心灵就被习惯所决定了去考虑它的通常伴随物，并因为这个伴随物与第一个对象的关系，而在較强的观点下来考虑它。給我以必然观念的就是这个印象或这种决定。¹⁵⁶

我并不怀疑，这些結論在初看之下，人們就不难加以接受，因为它们是由我們已經确立的、并在我們推理中常用的那些原則得出来的明显的推論。第一原則和推論两者的証据可以不知不觉地誘使我們达到这个結論，并使我們想像其中并不含有任何值得我們的好奇的特點。不过这种粗率作风虽然易于使我們接受这个推理，可是它也因而会使这个推理比較容易被人忘却。因为这个緣故，所以我认为发出一个警告是适当的，就是：我方才所考察的是哲学中最高深的问题之一，即关于原因的能力和效能的问题；一切科学对于这个問題似乎都感到非常关心。这样一个警告自然会引起讀者的注意，并使他希望我把我的学說和建立那个学說的論証更加詳細地闡述一番。这个要求是非常合理的，所以我不能不答应，特别是因为我很希望这些原則越加考察，便会得到越大的力量和明白性。

关于原因的效能，也就是使原因之后随着有結果的那种性质的問題，由于它的重要和困难，曾在古今哲学家之間引起了紛紛爭論，超过了任何其他的问题。不过在他們开始这些爭論之前，我想不妨先考察一下，我們对于成为我們爭論题目的那种效能(*efficacy*)有什么样的观念。这是我发现他們的推理中所主

要地缺乏的，而我在这里要力求加以补充的一点。

- 157 我一开始要说：效能(efficacy)、动力(agency)、能力(power)、力量(force)、功能(energy)、必然性(necessity)、联系(connexion)和产生性质(productive quality)，几乎都是同义词；因此，要用其中任何一个名词来给其他名词下个定义，那是谬误的。通过这个说法，我们一下子就排斥了哲学家们给能力和效能所下的一切通俗定义；我们不能在这些定义中去寻求这个观念，而必须在它最初所由得来的那个印象中去找寻它。它如果是一个复合观念，那它必然是由复合印象发生的。它如果是简单观念，则它必然是由简单印象发生的。

我相信，关于这个问题的最一般而最通俗的说明就是说^①：我们既然由经验发现物质方面有一些新的产物，例如物体的运动和变化，并且断言，在某某地方一定有一种能够产生它们的能力；于是我们终于根据这种推理得到能力和效能的观念。不过我们只要一反省两条很明显的原则，就可以相信这只是一个通俗的说明，而不是哲学的说明。第一，理性单独并不能产生任何原始观念，第二，理性就其与经验相区别而言，永不能使我们断言，一个原因或一个产生性质对于每一个存在的开始都是绝对必需的。这两种考虑都已加以充分说明；所以我们现在就不再加以申论。

我只是根据这两种考虑推断说，理性既然不能产生效能观念，那末那个观念必然是由经验得来，必然是由这种效能的某些

① 参阅洛克先生：论能力的一章。

特殊例子得来的，而这些例子都是借感官或反省的共同途径进入心灵中的。观念永远表象它們的对象或印象；反过来说就是，每个观念的发生必然需要某些对象。因此，如果我們自称有任何正确的效能观念，那么我們必須举出一些例子来说明那种效能显然是可以被心灵所发现的，而且那种效能的作用也是可以被意識和感觉明显地知觉的。如果举不出这些例子，那么我們¹⁵⁸就得承认，那个观念是不可能的，是假想的；因为唯一能挽救我們脫离这个两难的困境的那个先天观念的原則已經被駁倒了，而且现在在学术界几乎已被普遍地排斥了。因此，我們现在的任务必然就是要找出某种自然的产生过程，在这个过程中，原因的作用和效能能够被心灵清楚地想像和理解，而不至有任何含糊或錯誤的危險。

曾經自称能說明原因的秘密力量和功能的那些哲学家們^①，真是意見紛紛，他們那一大批的意見對於我們這種探討很少鼓勵。有人主張，物體是憑其實體的形式(substantial forms)發生作用的；有人主張，物體是憑其偶有性或性質發生作用的；有些人主張，物體是憑其內容與形式(matter and form)發生作用的；有些人主張，物體是憑其形式和偶有性發生作用的，更有些人主張，物體是借與所有這些都不同的某些潛能和機能(faculties)發生作用的。所有這些意見又都以千百種不同的方式混合和變化，使我們有充分理由去推測，其中沒有一個是有任何根據或証據的；而且假設物質的任何一種已知性質中含有效能，

① 參閱神父馬爾卜蘭希第四卷，第三部，第三章及說明。

那是完全沒有根據的。倘使我們考究一下，這些實體的形式、偶有性和功能等原則，實際上並不是物體的任何已知的特性，而是完全不可理解的，不可說明的：那末上述的推測對我們就會有更大的影響。因為哲學家們如果遇到一些令人滿意的、清楚而可理解的原則的話，那麼他們顯然決不會採用那樣含糊而不確定的原則。在像現在這件事情方面，尤其如此，因為這件事情必然是最簡單的知性的對象，如果不是感官的對象的話。總而言之，我們可以斷言，我們不可能在任何一个例子中指出一個原因的能力和動力寓存其中的那個原則；在這一點上，理智上最精明的人
159 和理智上最平庸的人是同樣沒有辦法的。如果任何人以為應當駁斥這種說法，他無需去費心發明長篇大套的推理，他只要立刻給我們指出一個原因的例子，使我們在其中發現出能力或作用原則來。我們不得不常常利用這種挑戰的辦法，因為這幾乎是證明哲學中的一個否定命題的惟一方法。

哲學家們在確定這種能力的歷來一切嘗試中，既然都沒有什麼成功，這就最後迫使他們作出結論說，自然界的最終的能力和效能是我們所完全不知的，而且我們如果在物質的一切已知性質中來尋找這種最終的能力，那是徒然的。他們在這個意見上幾乎是一致的；只有在他們由此所得出的推論中，他們才表現出彼此的意見不同。因為其中有些人，特別是笛卡爾派，建立了一個原理說，我們完全認識了物質的本質，於是他們就自然而然地推論說，物質並不賦有效能，物質本身不可能傳達運動，或產生我們所歸之于物質的任何一個結果。物質的本質既然是在於广袤，而广袤又不涵攝現實的運動，僅僅涵攝着可動性，于是他

們就斷言，產生運動的那種功能一定不能存在於廣袤中間。

這個結論把他們導入他們所認為完全不可避免的另一個結論。他們說，物質本身是完全不活動的，是沒有任何能力使它可借以產生、繼續或傳達運動的：不過這些結果既然是我們的感官所明顯地感到的，而且產生它們的那種能力必然寓存於某個地方，所以它就必然存在於上帝或神，這個神的本性是一切德能全部具備的。因此，神才是宇宙的原動力，他不但首先創造物質，給予它以原始的衝動，並且也通過繼續施展全能的力量、支持物質的存在，而且繼續不斷地給予物質以其所有的那些運動、形象和性質。

這個意見確是很奇特，很值得我們注意，但是我們稍一反省 160
我們現在所以提到它的目的，那麼在這裡來考察它，就顯得有些多余了。我們已經確立了一條原則說，我們的全部觀念既然是由印象或某種先前知覺得來，所以如果舉不出這種能力被人知覺到在發揮作用的一些例子來，那末我們便不可能有任何能力和效能的觀念。這些例子既然不能在物體方面發現出來，所以笛卡爾派根據他們的先天觀念的原則進行推理時，就求助於一個最高的精神或神，他們認為神是宇宙間唯一的主動的存在者，並且是物質的每一種變化的直接原因。但是先天觀念的原則既然被承認是虛妄的，所以一個神的假設也並不能代替了那個原則、來幫助我們說明呈現於我們感官前面或是我們在內心意識到的一切對象中所尋找不到的那種動力的觀念。因為，如果每個觀念都是由一個印象得來的，那麼一個神的觀念也是由同一根源發生的；而如果任何感覺印象或反省印象都不涵攝任何力

量或效能，那么也就同样不可能发现或想像神具有任何那样主动的原则。所以，这些哲学家們既然已經断言，物质不可能有这样一个效能的原则，因为我們不能在其中发现那样一个原则；同样的推理方法也該决定他們把这个原则排除于最高存在者之外。如果他們认为这个意见是荒謬而不敬的（它确实也是这样），那么我可以告訴他們，怎样才可以避免它，就是：他們在起初就該断言，他們並沒有任何对象中的能力或效能的恰当观念。因为不論是在物体中或在精神中，不論是在高級事物中或是在低級事物中，他們都不能发现出一个可以表现这种能力的例子。

有些人主张有第二性原因的效能，而給予物质以一种派生的但系实在的能力和函数，根据这些人的假設來說，上述的結論¹⁶¹也同样是不可避免的。因为他們既然承认这种功能不存在于物质的任何已知性质中，那么关于这个观念的来源仍然存留着困难。如果我們实在有一个能力观念，那么我們可以把能力归之于一种未知的性质：但由于那个观念不可能从那样一个性质得来，而且已知性质中也沒有任何能够产生它的东西；所以，当我們想像自己具有通常所理解的任何这样一个观念时，我們就是欺騙了自己。一切观念都由印象得来，并且表象印象。我們永远沒有包含着任何能力或效能的任何印象，因而我們也沒有任何能力的观念。

〔有些人主张說，我們在自己心中感觉到一种功能或能力；我們这样获得了能力观念以后，便把那种性质轉移到我們不能在其中直接发现它的物质上。他們說，我們身体的运动和我們心灵的思想及情緒都服从意志；我們也不必远求，就可得到

一个正确的力量或能力的观念。不过要使我们相信这个推理是如何的謬誤，我們只須思考下面这一点就够了：即意志在这里虽然被当作一个原因，可是它和它的結果之間并没有一种可以发现的联系，正如任何物质的原因和它的相当的結果之間沒有这种可发现的联系一样。我們远远看不到一个意志行为和一种身体运动之間的联系；而且大家都承认，沒有任何結果是更难以用思想和物质的能力和本质來說明的。意志對我們心靈的控制，也并不是較為可以理解的。那里的結果和原因是可以区别，可以分离的，而且人們如果不是預先經驗到它們的恒常結合，这种結果也并不能被預先见到。在某种程度內，我們对于自己的心灵有一种控制力，但是超过了那个限度，我們便絲毫不能加以控制；我們如果不求助于經驗，我們便显然不能确定我們的控制权的精确界限。簡單說來，心灵的作用在这一方面是和物质的作用一样的。我們只看到心灵的各种作用的恒常結合；超出这个限度，我們就不可能进行推理。任何內心的印象，和外界的对象一样，都沒有明显的功能。因此，物质既被哲学家們承认是借一种未知的力量发生作用的，所以我們如果想求助于自己的心灵来得到一个力量观念，那也是一种徒然的希望^①。]

我們已經建立了一个确定的原理說，一般的或抽象的观念只是在某种观点下被观察的特殊观念，而且在反省任何对象时，

① 【我們的神的观念也有同样缺点；不过这对宗教和道德学都不能有任何影响。宇宙的秩序証明有一个全能的心灵；那就是說，这个心灵的意志是恒常伴随着每一个生物和存在物的服从的。不再需要有其他东西去对宗教的全部信条給予一个基础。而且我們也无需对最高存在者的力量和功能形成一个明晰的观念。】

我們不可能把一切特定程度的数量和性质排除于思想之外，正如不能把它們排除于事物的实在的本性以外一样。因此，我們如果具有任何一般的能力观念，我們也必然能够想像这个观念的某种特定的类别；而且能力既然不能单独存在，而永远被看作是某种存在物或存在的一个属性，所以我們必然能把这种能力放在某种特定的存在物中，并且想像那个存在物是赋有一种实在的力量和功能，而那样一个特定的結果就必然由这个功能的作用产生出来。我們必須明晰地、个别地想到因果之間的联系，并且必須在单看到其中之一以后，就能够断言在它之后或在它之先必然有另一个存在。这才是想像一个特定物体中一个特定能力的真正方式；而由于离了一个个体的观念就不可能有一个一般的观念，所以如果特殊观念不可能存在，一般观念也决不能存在。但是现在最明显不过的一点就是：人类心灵对于两个对象并不能形成那样一个观念，使自己能够想到它們之間的任何联系，或是明晰地理解到联合它們的那种能力或效能。那样一种联系就会等于一个理証，并且会意味着、一个对象絕對不可能

162 不随着另一个对象出现，或被想像为不随着另一个对象出现：但是这种联系在一切情形下都已經被排斥了。如果有任何人持着相反的意见，并且以为自己已經获得了任何一个特定对象中的能力的概念，我希望他可以給我指出那个对象来。但是在我遇到这样一个人以前（我对于这一点是絕望的），我就不得不断言：我們既然永不能明晰地想像、一个特定的能力如何能够寓存于一个特定的对象中，那么我們如果設想自己能够形成那样一个一般观念，那就只是在欺騙自己。

由此可见，整个說来，我們可以推断說，当我们談到一个高級的或低級的存在物賦有一种与任何結果成比例的能力或力量时，当我们說到对象之間的一种必然联系，并且假設这种联系依靠于这些对象中任何一个所賦有的一种效能或功能时：那么在所有这样应用的表达方式中，我們实在沒有任何明确的意义，我們只是运用了普通的詞語，而并无任何清楚而确定的观念。不过这也許是这些表达方式在这里由于被誤用了，因而失掉了它們的真义，而不见得是它們原来就沒有任何意义；所以，我們應該对于这个題目再給予一番考虑，看看我們是否可能发现出我們所附于这些表达方式上的那些观念的本性和来源。

假如有两个对象呈现于我們面前，其中一个是原因，另一个是結果；那么显然，我們不能单凭思考一个对象或两个对象，就可以发现結合它們的那个联系，或者能够确实断言，它們之間有一种联系。因此，我們并不是从任何一个例子中得到因果观念，得到能力、力量、功能和效能的必然联系观念。如果我們从来只见到一些彼此完全不同的对象的个别結合例子，那么我們就永远不能够形成任何那样一些的观念。

但是还有：倘若我們看到同样一些对象永远結合在一起的 163 若干个例子，我們便立刻想到它們的联系，而开始由这一个推出那一个来。因此，类似的例子的这种重复，就构成能力或联系的本质，并且是这个观念所由以发生的来源。因此，为了理解能力的观念，我們必須考虑那种重复；而且为了解决长时期来使我們迷惑的那个难题，我只要求这一点就够了。我是这样进行推理的。完全类似的例子的重复出现永远不能单独产生出不同于任

何特定例子中所发现的观念的一个原始观念：这一点前面已經說過，并且是“我們一切观念都由印象复现而来”的那个基本原则的一个明显結論。因此，能力观念既是不能在任何一个例子中找到的一个新的原始观念，而却又在若干个例子重复之后发生出来，那么可以断定：重复单独并不能产生那个結果，它必然要显现或产生可以作为那个观念来源的某种新的东西。如果重复过程既不显现、也不产生任何新的东西，那末我們的观念虽然可以由于重复而增多，但是并不能够扩大得超出我們在观察单独一个例子时所见的它們原来的样子。因此，由許多类似例子的重复所发生的每一种扩大效果（例如能力观念或联系观念），都是由那种重复的某些結果复现而来的，我們只有先理解了这些結果，才可以完全理解这种扩大效果。不論在什么地方我們看到重复过程显现了或产生了任何新的东西，我們就必须认为能力也在那个地方，而决不可在其他任何对象中去找寻它。

但是，显而易见，第一，相似的对象在相似的接續关系和接近关系中的重复，在任何一个对象中显现不出任何新的东西来；因为我們既不能由这个对象作出任何推断，也不能把它作为我們理証的推理或概然推理的題目；这点在前面已經証明过了^①。

164 即使我們能够由此作出一个推断，那在现在情形下也无关重要；因为任何一种推理都不能产生像能力观念这样一个新的观念；可是不論什么地方，我們只要进行推理，我們必須預先具有可以成为我們推理对象的清楚观念。概念永远先于理解，而当概念

① 第六节。

模糊时，理解也就不确实了；在沒有概念的时候，必然也就沒有理解。

第二，类似对象在类似情形下的这种重复，不論在这些对象以內，或是在任何外在的物体以內，确是都产生不了任何新的东西。因为我們都会立刻承认，我們所见的各个类似原因和結果互相結合的若干例子，其本身是完全互相独立的；我现在所见的由两个弹子相撞而发生的那种运动的传达，和我在一年以前所见的由那种撞击得来的运动的传达，完全是互相区别的。这些撞击彼此并沒有影响。它們在時間和空間上是完全隔开的。纵然其中之一次的撞击不曾存在过，另外一次的撞击还是可以存在、并传递运动的。

因此，对象的恒常結合以及它們的接續关系和接近关系的始終类似，并不在这些对象中显现或产生任何新的东西。但是必然观念、能力观念或效能观念却是由这种类似关系得来的。因此，这些观念并不表象任何属于或能够属于恒常結合着的对象的任何东西。这将被发现是一个完全不能回答的論証，不論我們在哪一个观点下去考察它。类似的例子仍然是我們的能力观念或必然观念的最初来源，而同时，它們却又不借它們的类似关系互相影响，或影响任何外在的对象。因此，我們必須轉向其他方面去找寻那个观念的来源。

产生能力观念的若干类似例子，虽然并不互相影响，并且永 165
远不能在对象中产生任何新的性质，可以作为那个观念的范本，可是对于这种类似关系的观察，却在心灵中产生了一个新的印象，成为那个观念的真实范本。因为當我們在足够多的例子中

观察到了那种类似关系以后，我們立刻就感到心灵有由一个对象轉到它的通常伴随物的傾向，并因为那种关系而在較强的观点下来想像它。这种傾向就是那种类似关系的惟一結果，因此必然与能力或效能是同一的东西，能力观念也就是从那种类似关系得来的。若干类似結合的例子导致我們的能力和必然概念。这些例子本身是彼此完全区别的，除了在观察它們和集合它們的观念的心灵中以外，并沒有任何結合。因此，必然性就是这种观察的結果，并且只是心灵的一个內在印象，或者是把我們的思想由一个对象帶到另一个对象的傾向。若不是在这个观点下来考虑必然性，我們就絲毫不能有什么必然概念，也不能把它归之于外界的或內心的对象，也不能把它归之于精神或物体，原因或結果。

因果的必然联系是我們在因果之間进行推断的基础。我們推断的基础就是发生于习惯性的結合的推移过程。因此，它們两者是一回事。

必然性观念发生于某种印象。一切由感官传来的任何印象都不能产生这个观念。因此，它必然是由某种內在印象或反省印象得来的。沒有一个內在印象与現在的問題有任何关系，与現在問題有关系的只有习惯所产生的由一个对象推移到它的通常伴随物的观念上的那种傾向。因此，这就是必然性的本质。整个说来，必然性是存在于心中，而不是存在于对象中的一种东西；我們永远也不可能对它形成任何那怕是极其渺茫的观念，如果它被看作是物体中的一种性质的話。或者我們根本沒有必然性观念，或者必然性只是依照被經驗过的結合而由因及果和由

果及因进行推移的那种思想傾向。

正如使二乘二得四和三角形三內角之和等于两直角的那种必然性、只存在于我們借以思考并比較这些观念的那个知性作用中一样,結合原因和結果的那种必然性或能力,同样地存在于心灵在因果之間进行推移的那种傾向中。原因的效能或功能既不存在于原因本身,也不存在于神,也不存在于这两个原則的結合中;而完全是属于思考过去全部例子中两个或更多对象的結合的那个心灵。原因的真正能力、連同其联系和必然性都在于这里。

我觉察到,在我所已提出的、并在本书进程中将来有机会要提出的全部似非而是之論里面,现在这个似非而是之論是最为駭人的;我只有凭借坚实的証明和推理的力量,才能希望它为人所接受,才能克服人类的根深蒂固的偏見。在我們信服这个学說之前,我們必須反复思維下列各点: 一点是,单纯观察任何两个不論如何关联着的对象或行动,决不能給予我們以任何能力观念,或两者的联系观念; 一点是,这个观念是由它們的結合一再重复而发生的; 一点是,那种重复在对象中既不显现也不引生任何东西,而只是凭其所产生的那种习惯性的推移对心灵有一种影响; 一点是,这种习惯性的推移因此是和那种能力与必然性是同一的;因此,能力和必然性乃是知觉的性质,不是对象的性质,只是在內心被人感觉到,而不是被人知觉到存在于外界物体中的。任何奇特的东西通常总是要引起人們的惊奇;而随着我們贊同或不贊同这个論点,这种惊奇就会立刻轉变成最高度的尊敬或鄙視。我恐怕,前面的推理虽然在我看来是最为簡易、最为 167

确定的，可是在一般讀者方面，心灵的偏执仍然会占到上风，以致他們会反对现在这个学說。

这个反对的偏执是容易說明的。我們平常观察到，任何內心印象如果被外界对象所引起，而且在这些对象呈现于感官的同时，这些內心印象总是要出现：心灵便有一种很大的傾向对这些外界对象加以考虑，并将这些內心印象与外界对象結合起来。例如，因为某些声音和气味永远被人发现为伴随着某些有形的对象，我們便自然而然地想像那些对象和性质甚至有一种空間上的結合，虽然那些性质的本性不容許那样的結合，并且事实上也不在任何地方存在的。不过关于这一点，以后还要詳細討論^①。这里，我們只說下面一点就够了，就是：这种傾向就是我們所以假設必然和能力都存在于我們所考察的对象之中、而不存在于考察它們的心灵中的緣故；虽然當我們不把那种性质看作是心灵由一个对象的观念轉到它的通常伴随物的观念上的一种傾向的时候，我們对它并不能形成任何那怕是极其渺茫的观念。

这虽然是我們对必然性所能給予的惟一合理的說明，可是相反的观念仍然由于上述的原則盘踞在心中，所以我并不怀疑，我的意见将被許多人认为荒誕可笑的。什么！原因的效能是存在于心灵的傾向中么！照这样說，原因的作用岂不是不能完全独立于心灵以外，而且当沒有心灵存在着来思維它們、对它們进行推理时，原因就不能繼續其作用么！思想可以說是依靠原因

① 第四章，第五节。

发生作用，原因却不能说是依靠思想而起作用。这就是将自然的秩序颠倒了，把真正是第一性的东西认作第二性的了。对于每一个作用，都有一个和它相称的能力；而这种能力必须被放在那个起作用的物体上。如果我们把能力从一个原因移去，那我们168就必须把它归于另一个原因；但是如果把能力从所有的原因移去，而将它赋予一个除了对因果有所知觉以外、与因或果再无任何关系的存在物，那就是极端的谬误，违反了人类理性的最确定的原则。

对于所有这些论证，我只能答复说，这里的情况就像一个盲人对于朱红色与喇叭声音的不同、以及光与坚固性的不同的那个假设，自称发现其中有许多的谬误一样。如果我们真正没有任何一个对象中的能力或效能的观念，或者沒有因果之间任何真正联系的观念，那末我们要想证明在一切作用中一种效能都是必要的，这是毫无益处的。我们在作这样谈论时，并不了解自己的意思，只是无知地混淆那些完全各别的观念罢了。我诚然愿意承认，在物质和精神的对象中可能有一些性质是我们所完全不知道的；如果我们高兴把这些称为能力或效能，那对世人也无关重要。但是我们如果用能力和效能等名词，不指这些未知的性质，而用它们指示我们对之有清楚观念的某种东西，可是那种东西与我们应用它所指的那些对象又都是不相容的，那么立刻就会发生含糊和错误，而我们也就被一种虚妄的哲学带入了歧途。当我们把思想的倾向转移于外界的对象，并且假设它们之间有任何实在的、可理解的联系时，情形就是这样；因为这种性质只能属于思考它们的心灵。

人們可以說，自然的作用是獨立於人類思想和推理以外的，我也承認這點；因而我已經說過，對象之間彼此有接近關係和接續關係；相似的一些對象可以在若干例子中被觀察到有相似的關係，所有這些都是獨立於知性的活動以外，並且是在這種活動之先發生的。但是我們如果再進一步，而以一種能力或必然聯
169 系歸之於這些對象；這是我們絕不能在它們身上發現的；而必須從我們思維它們時內心的感覺得到這個能力觀念。我對這點深信不疑，我並且願意借一種並不難於理解的巧妙手法，把我現在這種推理轉變成它本身的一個例證。

當任何對象呈現於我們面前時，它立刻就使心靈轉到通常被發現為伴隨這個對象的那個對象的生動觀念上。心靈的這種傾向就形成了這些對象之間的必然聯系。但是當我們改變觀點、由對象轉到知覺時，那末印象就被看作是原因，而生動觀念就被看作是結果；而它們之間的必然聯系就是我們感覺到由這一個觀念轉到另一個觀念的那個新的傾向。我們內心的知覺之間的結合原則和外物之間的那種結合原則同樣是不可理解的，除了凭借經驗之外不可能在其他方式下被我們所認識的。但是經驗的本性和結果已經被充分地考察和說明過了。它永遠不能使我們洞察對象的內在結構或作用原則，它只是使心靈習慣於從一個對象轉到另一個對象。

現在這時候已該將這個推理的各個部分歸結起來，並在將它們結合起來以後，給構成我們現在的考察題目的因果關係下一個精確的定義。如果我們原來可以換一個方法進行，那末照這樣先考察根據因果關係而進行的推斷，然後再說明那個關係

自身，這樣的顛倒次序是无可寬恕的。但是由于這個關係的本性那樣地有賴於那個推斷的本性，所以我們就被迫在這種似乎荒謬的方式下進行考察，並且在我們能夠精確地給某些名詞下精確的定義或確定其意義之前，就先應用了那些名詞。現在我們要給原因和結果下個精確定義，借以校正這個缺點。

對於這個關係，可以下兩個定義，這兩個定義的不同之處，只在於它們對於同一個對象提供了兩個不同的觀點，使我們把 170 它看作一個哲學的關係或自然的關係，把它看作對兩個觀念所作的比較或看作兩個觀念間的聯繫。我們可以給一個原因下定義說，“它是先行於、接近於另一個對象的一個對象，而且在這里凡與前一個對象類似的一切對象都和與後一個對象類似的那些對象處在類似的先行關係和接近關係中。”如果因為這個定義是由原因以外的對象得來的，而被認為有缺陷，那末我們可以用另一個定義來代替它，即：“一個原因是先行於、接近於另一個對象的一個對象，它和另一個對象那樣地結合起來，以致一個對象的觀念就決定心靈去形成另一個對象的觀念，一個對象的印象就決定心靈去形成另一個對象的較為生動的觀念。”倘使這個定義仍然因為同一理由而遭到駁斥，那麼我就沒有別的法子，只能希望表現出這樣細心的人們拿出一個更為正確的定義來代替它。至於我自己，我不得不承認對此無能為力。當我極其精確地考察那些通常稱為原因和結果的對象時，我發現，在考察單獨一個的例子時，一個對象是在另一個對象之先並與之接近的；當我擴大視野去考察若干個例子時，我也只發現相似的对象通常處於相似的接續關係和接近關係中。其次，當我考察這種恒常結合

的影响时,我看到,除了凭借习惯以外,那样一种关系永远不能成为推理的对象,永远不能在心灵上发生作用;只有习惯才能决定想像由一个对象的观念推移到它的通常伴随物的观念,并由一个对象的印象轉到另一个对象的較為生动的观念。这些意见不論显得怎样奇特,而我认为,对于这个題目多費心思去作进一步的探討或推理,那是徒劳无益的,所以我就把这些意见作为确定的原理、而深信不疑了。

在結束这个題目之前,我們应当从这里得出一些系論来,借
 171 以消除哲学中一向十分流行的若干偏见和通俗謬誤。第一,从前面的学說,我們可以知道,一切原因都属于同一种类,而在特殊方面說来,則我們有时在作用因(*efficient causes*)和必需因(*causes sine qua non*)之間所作的区别,或在作用因、形相因、质料因、模式因和終极因之間所作的区别,都是沒有基础的。因为我們的作用因的观念既然是由两个对象的恒常結合得来的,所以不論什么时候观察到这种結合,这个原因便是作用因,这种結合若是观察不到,便永远不能有任何一种原因。根据同一理由,我們也必須排除原因和外緣(*occasion*)的区别,如果它們被假設为指示任何本质上互相差异的东西。如果恒常的結合包括在我們所称为外緣的中間,那它就是一个实在的原因。如果不是的話,它就根本不是一种关系,因而也不能引生任何論証或推理。

第二,同样的推理过程將使我們断言,必然性只有一种,正如原因也只有一种一样;而且关于精神的(*moral*)和物理的必然性通常所作的那个区别,在自然中并无任何根据。从前面給必然性所作的說明看来,这一点是清楚无疑的。构成物理必然性

的是对象的恒常結合、以及心灵的傾向：如果沒有这两个因素，那就等于一个机会。对象既是必然結合着的或不結合着的，心灵既是必然傾向或不傾向于由一个对象轉到另一个对象的，所以在机会和絕對必然之間并无任何中介。如果把这种結合和傾向減弱，你並沒有改变了必然的本质；因为即使是在各种物体的作用中，这些也有不同的恒常程度和強力程度，可是也并不产生出另外一种因果关系来。

我們通常对能力和能力的發揮所作的区别，也是同样沒有基础的。

第三，我們曾經力图通过前面的推理，証明原因对于每一 172
个开始的存在的必要性并不是建立在理証的或直观的論証上面的，現在我們或許能够充分克服我們对那个推理自然地所抱的全部反对情緒了。在下了前面那些定义以后，那一个意见将不再显得是奇特的了。如果我們給原因下定义說，它是先行于、接近于另一个对象的一个对象，而且在这里凡与前一个对象类似的一切对象都和与后一个对象类似的对象处在类似的先行关系和接近关系中；那么我們就很容易想到，所謂每一个开始的存在都应当伴有那样一个对象这件事、並沒有絕對的或形而上学的必然性。如果我們把一个原因下定义为一个先行于、接近于另一个对象的对象，而且它和另一个对象在想像中密切地結合起来，以致一个对象的观念決定心灵形成另一对象的观念，而且一个对象的印象也決定心灵形成另一对象的較為生动的观念；那么我們就更不难同意这个意见了。在心灵上所加的这种影响本身是完全奇特而不可理解的；而我們除了根据經驗和观察以外，也

不能确实知道实在有无这种影响。

我将加上第四个系論，就是：凡我們对之不能形成一个观念的任何对象，我們永远不能有相信它存在的理由。因为我們关于事物存在的一切推理既然都是由因果关系得来的，而且我們关于因果关系的全部推理既然是由所經驗到的对象間的結合得来的，而不是由任何推理或反省得来的，那么这种經驗同样也必然使我們对这些对象产生一个概念，并且必然使我們的結論免除一切神秘性。这一点本来是那样明显，不值得我們注意的，而我們所以提到它，乃是为了避免人們对于下面关于物质和实体的推理可能提出某些这一类的反駁。不消說，这里并不需要对对象有充分的知識，而只需要對我們信其为存在的对象的那些性质具有充分的知識。

173

第十五节 判断原因和結果所依据的規則

依照前面的学說，如果单凭观察，不求助于經驗，那末我們便不能确定任何对象为其他对象的原因；我們也不能在同样方式下确实地断定某些对象不是原因。任何东西都可以产生任何东西。創造、消灭、运动、理性、意志；所有这些都可以互相产生，或是产生于我們所能想像到的其他任何对象。我們如果将上述两个原則比較一下，那末这个說法也并不显得奇特：上述的两个原則的一个就是：各个对象的恒常結合决定了它們的因果关系，另一个就是^①：恰当地說，除了存在和不存在之外，沒有对象是

① 第一章，第五节。

互相反对的。不論什么地方，对象如果不是互相反对的，那里就沒有东西阻止它們发生因果关系全部所依靠的那种恒常的結合。

一切对象既然都有互为因果的可能，那么如果确定一些通則，使我們借以知道它們什么时候确实是那样的，那可能是适当的。

1. 原因和結果必須是在空間上和時間上互相接近的。

2. 原因必須是先于結果。

3. 原因与結果之間必須有一种恒常的結合。构成因果关系的，主要是这种性质。

4. 同样原因永远产生同样結果，同样結果也永远只能发生于同样原因。这个原則我們是由經驗得来的，并且是我們大部分哲学推理的根源。因为當我們借着任何清楚的實驗已經发现出任何现象的原因或結果的时候，我們不等待这个最初关系观念所由以得来的那种恒常重复，立刻就把我們的观察推到每一 174 个同类现象上。

5. 还有另外一个原則是依靠着这个原則的，就是：当若干不同的对象产生了同样結果时，那一定是借着我們所发现的它們的某种共同性质。因为相似的结果既然涵攝相似的原因，所以我們必須永远把那种原因作用归之于我們所发现为互相类似的那个条件。

6. 下面的原則也是建立于同样的理由。两个相似对象的结果中的差异，必然是由它們互相差异的那一点而来。因为相似的原因既然永远产生相似的结果，那么在任何例子中我們如

果不能实现我們的預料，我們便必須斷言，这种不規則性是由那些原因中某种差异而来。

7. 当任何对象随着它的原因的增减而增减时，那个对象就应该被认为是一个复合的结果，是由原因中几个不同部分所发生的几个不同结果联合而生。这里人們假设，原因的一个部分的不存在或存在永远伴有结果中一个相应部分的不存在或存在。这个恒常的结合就充分证明了一个部分是另一个部分的原因。不过我们必须小心不要从少数实验中推出这样一个结论。例如某种程度的热给人以快乐；如果你减少那种热，快乐也就降低；不过并不能由此推断说，如果你把热加大到超出了某种限度，快乐也同样会增加；因为这时我们发现，快乐就变为痛苦了。

8. 我所要提出的最后第八条规则是：如果一个对象完整地存在了任何一个时期，而却没有产生任何结果，那末它便不是那个结果的惟一原因，而还需要被其他可以推进它的影响和作用的某种原则所协助。因为相似的结果既是必然在接近的时间和地点中跟随着相似的原因，所以它们的暂时分离就表明，这些原因是不完全的原因。

我所认为在我的推理中应该运用的全部逻辑就是这样，甚至这一套逻辑或许也不是很必需的，而是可以被人类知性的自然原则所代替的。我们经院派的大师们和逻辑家们在他们的理性和能力方面并不表明他们比一般人有那样大的优越性，以至使我们乐于效法他们，发表一大套的规则和教条来指导我们在哲学中的判断。所有这类性质的规则都很容易发明，但是应用起来，却极感困难；甚至似乎最自然、最简单的实验哲学，也需要

人类判断的极大的努力。自然中沒有一种现象不是被那么多的不同的条件所組合、所改变的,所以为了要达到起决定作用的一点,我們必須謹慎地把多余的东西分离出去,并且借着新的实验探討一下,是否第一次实验中的每一个特定的条件对这个实验都是必需的。这些新的实验仍然需要同样地加以討論;因此,我們需要极其恒久不懈,坚持探討,并且需要极大的机敏,在呈现出的那样多的路綫中选择最正确的路綫。如果在自然哲学中还是这种情形,那么在精神哲学中,岂不更該是这种情形么?因为在精神哲学中,情况尤其复杂得多,而且任何一种心理作用所必需的那些观点和意见是那样隐晦而模糊的,以致它們往往逃脫我們最严密的注意,而且不但它們的原因难以解释,甚至它們的存在也不被人知晓。我深怕,由于我在我的探討中所获得的成就很小将会使这种說法显得是一种辯解,而倒不是一种自負。

如果有任何东西能使我在这一方面觉得安心的話,那就是把我的实验范围尽可能地扩大;因为这个緣故,所以在这里应当考察一下畜类的推理能力,也如我們考察人类的推理能力那样。 176

第十六节 論动物的理性

否认明显的真理固属可笑,而費了許多心思来为明显真理进行辯护,也相差无几;在我看来,最明显的一条真理就是:畜类也和人类一样賦有思想和理性。这里的論証是那样明显的,以致它們永远不会逃掉最愚蠢、最无知的人們的注意。

我們自覺到，我們自己在選定手段以達到目的時，是被理性和意圖所指導的，而當我們作出那些趨向自衛、以及取得快樂和避免痛苦的行为時，並不是盲目無知或任意妄為的。因此，當我們在千百萬例子中看到其他動物作出相似的行为、并使那些行为指向相似的目的時，那末我們的理性和概然推斷的全部原則，便以一種不可抗拒的力量迫使我們相信有相似原因存在。我想，我們無需列舉各種細節，來具體地說明這個論證。稍加注意，我們所得的例子已超過了需要。動物行为和人類行为在這一方面是那樣地完全類似，所以我們隨意選擇的第一個動物的第一個行为，便足以供給我們以一個證明現在這個學說的不可抗拒的論證。

這個學說不但明顯，而且有用，並且供給我們以一種試金石，使我們可借以檢驗這種哲學中的每一個體系。我們是根據動物的外表行为與我們自己的外表行为的互相類似，才判斷出它們的內心行为也和我們的互相類似。這個推理原則如果推進
177 一步，將會使我們斷言：我們〔人類和畜類〕的內心行为既然互相類似，那末它們所由以發生的那些原因，也必然互相類似。因此，如果有任何一個假設被提出來說明人類和畜類所共同的一種心理活動時，我們就必須將這個假設應用於兩者；每一個正確的假設既然都經得起這種檢驗，所以我可以大膽地肯定說，任何虛妄的假設都經不起這種檢驗。哲學家們用以說明心理行为的那些體系有一個共同缺點，就是：那些體系都假設了一種不但超出畜類能力、甚至超出我們人類中兒童和普通人的能力的精微和深奧的思想；雖然這些人也和具有最卓越的天才和悟性的人

一样，可以有同样的情緒和感情。这样一种玄妙的說法正是任何体系的虛妄性的一个清楚的証明，正如与此相反的簡易理論是任何体系的真實性的一个清楚的証明一样。

因此，讓我們把我們关于知性本质的现在这个体系、作这种决定性的檢驗，看看它是否可以同样說明畜类的推理，一如其說明人类的推理那样。

这里我們必須区别那些一般性的并似乎与动物的平常能力相称的行为，和它們有时为了保存自体、蕃衍物种所表现的那些較為奇特的机智的事例。一条避免烈火和悬崖、躲开生人、向主人表示亲热的狗，供給我們以第一种例子。一只細心巧妙地选择地点、觅取筑巢材料、并以一定的時間在适当季节中像一位化学家在最精密的設計中那样細心謹慎地孵卵的鳥，供給我們以第二种行为的一个生动的例子。

关于前一种行为，我說，它們是根据一种推理进行的，那种推理本身和人的推理并无差別，而其所依据的原則和人性中出現的原則并无差异。首先，它們的記憶或感官之前必須有某种 178 印象直接呈现出来，以为它們判断的基础。狗从他主人的音調推断出他的发怒，并且預见到它要受到懲罰。它由刺激其嗅觉的某种感觉，判断出它所追捕的猎物离它不远了。

第二，它由现前印象所得出的推断是建立在經驗之上的，是建立在它对过去例子中这些对象的結合所作的观察上面的。如果你将这个經驗加以变化，狗也会将它的推理加以变化。如果你在一个时期內，在某种标志或动作之后，继之以鞭答，随后又在另一种标志之后，继之以鞭答，那末它会根据了它的最近經驗

陸續得到不同的結論。

让任何一个哲学家試一試，設法去說明我們所称为信念的那种心理作用，并且不用习惯对想像的影响來說明这种信念所由得来的那些原則，并且使他的假設同样可以应用于畜类和人类；在他作到这一点以后，我就答应接受他的意见。不过同时我也要求一个公平的条件，即如果我的体系是能够滿足所有这些条件的惟一体系，它就要被当作完全滿意和有信服力的，而加以承认。这个体系是惟一的，这一点几乎不用任何推理就是明显的。畜类确实永远知觉不到对象之間的任何实在联系。所以它們只是借着經驗由一个对象推到另一个对象的。它們永远不能借任何論証形成一个一般的結論說，它們所不曾經驗过的那些对象类似于它們所經驗过的那些对象。因此，經驗只是单独借着习惯对它們起作用的。所有这些理論对人來說，已是充分明显的了。至于畜类，則更是絲毫不能怀疑有任何錯誤；必須承认这是我的体系的一个有力的証实，或者是它的一个不可抗拒的証明。

习惯的力量使我們安于任何一种现象，而最明显地給我們指出这一点的，就是这件事，即：人类对于自己的理性的活动并不感觉惊奇，而同时，他們却惊羨动物的本能，并且只因为它不能归入同样一些原則，而觉得它难以說明。如果正确地考虑这个問題，那末理性也只是我們灵魂中的一种神奇而不可理解的本能，这个本能带着我們經歷一系列的观念，并按照特殊情况 and 关系而賦予那些观念以特殊的性质。这种本能誠然是由过去的观察和經驗发生的；但是，任何人都无法举出最后的理由，來說

明为什么过去的經驗和观察产生那样一个結果，正像他无法說明为什么只有自然产生这种的結果。自然确实可以产生出一切由习惯发生的行为；不但如此，而且习惯也只是自然的一条原則，并且是从那个根源获得它的全部力量。

第四章 論怀疑主义哲学体系和其他哲学体系

第一节 論理性方面的怀疑主义

一切理証性的科学中的規則都是确定和无誤的。但是当我们应用它們的时候，我們那些易誤的、不准确的官能便很容易违背这些規則，而陷于錯誤之中。因此，我們在每一段推理中都必須形成一个新的判断，作为最初的判断或信念的检查或审核；而且我們必須扩大視野去檢視我們的知性曾經欺騙过我們的一切例子的經過，并把这些例子和知性的証据是正确而真实的那些例子进行比较。我們的理性必須被視為一个原因，而真理为其自然的結果；但是理性是那样一个原因，它可以由于其他原因的侵入，由于我們心理能力的浮动不定，而往往可以遭到阻碍。这样，全部知識就降落为概然推断。随着我們所經驗到的知性的真实或虛妄，随着問題的單純或复杂，这种概然性也就有大有小。

沒有一个代数学家或数学家，在他的科学中造詣到那样精深的程度，以至于他刚一发现一条真理，就完全深信不疑，而不把它看作只是一个單純的概然推断。当他每一次檢視他的証明时，他的信心便有所增加；他这种信心更因为他的朋友們的贊許而有所增加，并由于学术界的一致同意和贊美而提高到最高的圓滿程度。但是，这种信念的逐步增加显然只是若干新的概然性

的积累,并且是根据过去經驗和观察由因果的恒常結合得来的。

在較长或較重要的賬目中,商人們很少安然相信所記数目确实无誤的,而总要用人为的計算方法,超出記賬員的技术和經驗所得出的概然推断以外,再造成一种概然推断。因为計算本身显然是某种程度的概然推断;虽然随着他的經驗的程度和賬目的长短,那种概然推断有所变化和不确定。既然沒有人主张、我們对于一长串計算的信任会超过概然推断以外,所以我可以坦然地說,几乎沒有一个有关数字的命題,我們对它有比概然推断更为充分的保証的。因为在逐漸减少数字以后,我們很容易地把最长的加法系列归納为最簡單的問題,归納为两个单纯数字的相加;根据这个假設,我們將发现难以划分知識和概然推断的精确界綫,或发现知識終止于其上和概然推断由此开始的那个特殊数目。但是知識与概然推断是极其相反而分歧的两种东西,它們不能在不知不觉中互相滲入,这是因为它們是完整而不能分割,而必然是完全存在,或是完全不存在的。而且,如果任何一次加算是准确的,則每一次加算也該是准确的,因而全部或整个数目也都該是准确的;除非說全体是异于其一切部分的。我曾几乎說这是准确的;但是我又反省到,这也和其他任何一种推理一样,必然減弱自己,而由知識降低到概然推断。

全部知識既然都归結为概然推断,而且最后变成和我們日常生活中所用的那种証据一样,所以我們现在必須考察后面这一种推理,看看它是建立在什么基础上面的。

在我們所能形成的关于概然推断的每一个判断中,如同在关于知識的每一个判断中一样,我們应当永远把从知性本性得 182

来的另一个判断，来校正那个从对象本性得来的最初判断。可以确定，具有确实见解和长期經驗的人比起一个愚昧无知的人来，对他自己的意见应该有，并且也通常有較大的信念，而且我們的意見，也隨着我們的理性和經驗程度，甚至對自己說來也有不同的威信程度。即在具有最高的見識和最長的經驗的人，這種威信也決不是完整的，因為甚至那樣一個人也必然自覺到過去許多錯誤，而不得不恐怕將來仍有類似的事情。因此，這裡就發生了一個新的概然推斷來校正和調節第一次的概然推斷，而確定其正確的標準和比例。正如理証受到概然推斷的審核一樣，概然推斷也借心靈的反省作用得到一種新的校正；這種反省作用的對象就是人類的知性的本性和根據第一次概然推斷而進行的推理。

我們既然在每一個概然推斷中，除了那個研究對象所固有的原始不確定性以外，已經發現了由判斷官能的弱點發生的一種新的不確定性，並且已經把這兩者一起調整，現在我們就被我們的理性所強迫，再加上一種新的懷疑，這種懷疑的發生是由于我們在評價我們官能的真實可靠性時所可能有的錯誤。這是立刻出現于我們面前的一種懷疑，而且我們如果緊密地追隨我們的理性，我們對這種懷疑不能避免要給以一個解決。不過這種解決雖然有利於前面的判斷，可是因為它只是建立在概然性之上，所以必然更加減弱我們的原始的証據，而其本身也必然被同樣性質的第四種懷疑所減弱，並照這樣一直無限地推下去，直至最後原來的概然性絲毫不存為止，不論我們假設它原來是如何之大，不論每一次新的不確定性所造成的減少是如何之小。任

何有限的对象在无数次一再减少以后,都不能繼續存在;即使是人类想像所能設想的最大的数量,照这样下去也必然会归于无有。我們原来的信念不論是多么强,它由于經過那样多次的新¹⁸³的考察,并且每一次考察又多少要削減它的强力和活力,所以它必然不可避免地会消灭了。当我反省我的判断的自然的易誤性时,比在我只考究我对它进行推理的那个对象时,我对我的意见的信心就更小了;当我再往前进,細細检查我对我的官能所作的每一次接一次的評價时,于是全部邏輯規則都要求不断的减低信念,而最后把信念和証据都完全消灭了。

如果有人問我說,我是否真心同意我所不憚其煩地以之教人的这个論証,我是否是那些怀疑主义者之一,主张一切都不确实,而且我們对任何事情的判断都沒有任何区别真偽的尺度;那么我就会答复說,这个問題完全是多余的,而且不論我或任何人都不会真心地并恒常地抱着这个意见。自然借着一种絕對而不可控制的必然性,不但决定我們要呼吸和感觉,而且也决定我們要進行判断;由于某些对象和現前印象有一种习惯性的联系,我們就不能不在一种較為强烈而充分的观点下来看待那些对象,这就像我們在醒着的时候不能阻止自己思維,或是在明朗的阳光之下我們用眼睛向周围观看对象的时候,不能阻止自己看到它們一样。誰要是費了心思来反駁这个全部怀疑主义的吹毛求疵,他就实在是有沒有对手而在进行辯論,并且是在努力通过論証来建立自然在心灵中先已树立起来、并使其不得不活动的一个官能。

我所以这样細心地陈述那个狂妄学派的种种論証,只是要

想使讀者覺察到我的假設的真實，我的假設就是：關於原因和結果的一切推理都只是由習慣得來的；而且恰當地說信念是我們天性中感性部分的活動，而不是認識部分的活動。我在这里已經證明，有一些原則使我們對任何題材可以構成一個斷定，並且
184 借着考察我們思考那個題材時所運用的天才、能力和心境、來校正那種斷定；是的，我已經證明，這些原則在更向前推進、而被運用于每一種新的反省判斷時，必然會由于連續減弱原來的證據，最後使它歸于無有，因而徹底推翻了一切信念和意見。因此，如果信念是一種單純的思想活動，沒有任何特殊的想像方式，或者說是不賦有一種強力和活潑性，那它必然會毀滅自己，而在每一種情形下，終于使判斷完全陷于停頓。但是經驗會使樂于嘗試的任何人充分相信，他在前面的論證中雖然不能發現錯誤，可是他仍然在照常繼續相信、思維和推理。既是這樣，他就可以坦然地斷言，他的推理和信念是一種感覺或特殊的想像方式，單純的觀念和反省不可能把它消滅的。

不過這里有人或許會問，即使根據我的假設，上面所說明的這些論證為什麼不使判斷陷于完全停頓，心靈是依靠什麼方式對任何一個題材還能保留某種程度的信念呢？因為這些由于一再重復而不斷減弱原來的證據的新的概然推斷，既然與原始的判斷依靠同樣的原則（不說是思想的或感覺的），那麼一個似乎不可避免的結論就是：不論在哪一種情形下，它們都必然會同樣地推翻原始的判斷，而且由于各種相反思想或感覺的对立，必然會使心靈陷于完全不確定的地步。我假設人們向我提出某個問題來，而且在我細想我的記憶印象和感官印象，並把我的思想

由这些印象帶到通常与它們結合着的那樣一些对象上以后，于是我就感觉到在某一面比在另一面有一种較為强烈、較為有力的想像。这种强烈的想像形成我的第一个断定。我假設，后来我考察我的判断力自身，并且由經驗观察到，它有时是正确的，有时是錯誤的，我于是认为我的判断力是被若干相反的原則或原因所調节的，这些原則有的导致真理，有的导致錯誤；在把这些相反原因互相抵消以后，我就借着一个新的慨然推断减弱了我对第一个判断的信念。这个新的慨然推断仍然和前面一个慨然推断一样，也会被同样地减弱，如此一直无限地减弱下去。因此，有人就会問，我們为什么毕竟还保留着足以在哲学或日常生活中供我們应用的一种信念程度呢？ 185

我答复說，在第一次和第二次的断定以后，心灵的活动就变得勉强而不自然，观念就变得微弱而模糊；判断力的原則和各个相反原則的抵消，虽然仍和起初一样，可是它們加于想像上的影响和它們加于思想上或由思想上减去的力量，就和以前完全不相等了。当心灵不能从容而便捷地达到它的对象时，同样的原則就不像在較自然地想像各个观念时那样发生同样的效果。想像在那时所感到的感觉也和由它的平常判断和意见所发生的那种感觉不成比例。注意紧张起来了：心情躊躇不定；精神由于离开了自然的途径，所以支配精神运动的那些法則就与支配它們在通常的途径中运行的那些法則不相同了，至少那些法則的作用达不到平常那样的程度了。

如果我們要找相似的例子，那也并不难找寻。现在这个形而上学題目将可以把它們大量供給我們。在关于历史或政治学

的推理中原可以认为有說服力的那种論証，在这些更加深奥的題目方面簡直没有什么影响，即使那种論証被人完全理解；这是因为哲学上的論証需要思想的努力和钻研，才可以被人理解；这种思想的努力，扰乱了信念所依靠的我們的情緒作用。在其他題目方面，情形也是一样。想像的紧张总是阻止情感和情緒的
186 正常运行。一个悲剧詩人如果把他的主角表象得在忧患不幸之中仍然随机应变，詼諧风趣，他决不会触动人的情感。不但心灵的情緒妨害任何精微的推理和反省，而且后面这些心灵活动也同样有害于前面那些活动。心灵也像身体一样，似乎賦有某种精确程度的力量和活动，它在把这种力量应用在一种活动中时，就不能不牺牲其余一切的活动。在各种活动的性质十分不相同同时，这种情形更显然是真实的；因为在那种情形下，不但心灵的力量偏于一面，而且甚至心情也有所改变，以至使我們不能由一种活动突然轉到另一种活动，当然更不能同时进行两种活动。因此，无怪当想像努力去进入一个推理过程、并想像它的各个部分时，由这种精微的推理所发生的信念，就随着这种努力的比例而减弱了。信念是一种生动的想像，所以它如果不是建立在一种自然而順利的东西之上，就永远不可能是完整的。

我认为这是問題的真相，我不贊成有些人对于怀疑派所采取的直截了当的办法，不經過研究或考察，而一下子就把他們的全部論証都排斥了。这些人說，如果怀疑主义的推理是有力的，那就証明，理性还可以有一点力量或威信；如果这些推理是脆弱的，那么它們永远不足以使我們的知性所有的結論归于无效。这个論証是不正确的，因为怀疑主义的推理如果可以存在，如果

它們不被其精深难解所毁灭，那么它們是会随着我們心情的前后变化，忽而强、忽而弱的。理性在一开始占着宝座，以绝对的威势和权力頒布规律，确定原理。因此，她的敌人就被迫藏匿于她的保护之下，借着应用合乎理性的論証來說明理性的錯誤和愚蠢，因而可以說是理性的签字和盖章之下作出了一个特許照。这个特許照在一开始依据了它所由以产生的理性的現前直接权能，而也具有一种权能。但是它既然被假設为与理性相矛盾的，所以它逐漸就減弱了那个統治权的力量，而同时也減弱了它自己的力量；直至最后，两者都因循序遞減而完全消失干尽。怀疑的和独断的理性属于同一种类，虽然它們的作用和趋向是不同的。因此，在独断的理性强大时，它就有怀疑的理性作为它的势均力敌的敌人需要对付；在开始时它們的力量既是相等的，所以它們两方只要有一方存在，它們就仍然繼續如此。在斗争中，一方失掉多大力量，就必然从对方取去同样大力量。因此，自然之能够及时摧毁一切怀疑主义論証的力量，使其不至对人的知性发生重大的影响，这是一件幸事。如果我們完全听任它們自行毁灭，那是永不会发生的事，除非它們首先推翻了一切信念，并全部消灭了人类的理性。

第二节 論感官方面的怀疑主义

这样，怀疑主义者虽然声言，他不能通过理性来卫护他的理性，可是他仍然在繼續推理和相信；根据这条同样的規則，他也不得不同意关于物体存在的原則，虽然他并不能自称通过任何哲学论证来主张那个原則的真实性。自然并不曾让怀疑主义者

在这方面自由选择，并且无疑地认为这件事太重要了，不能交托給我們的不准确的推理和思辨。我們很可以問，什么原因促使我們相信物体的存在？但是如果問，毕竟有无物体？那却是徒然的。那是我們在自己一切推理中所必須假設的一点。

因此，我們現在探討的題目乃是关于促使我們相信物体存
188 在的那些原因：对这个問題进行推理之初，我要先立出一个区别，这个区别初看起来似乎多余，但是它将大有助于彻底理解下面的道理。我們应当分別考察那两个平常被混淆起來的問題；一个問題是，即使当物体不呈现于感官时，我們为什么还以一种繼續的存在賦予它們；另一个問題是，我們为什么假設它們有独立于心灵和知觉以外的一种存在。在最后这个項目下，我包括了各个对象的地位和关系，它們的外在位置以及它們存在和作用的独立性。关于物体的繼續存在和独立存在的这两个問題是密切联系着的。因为如果我們感官的对象即使在不被知觉时仍然繼續存在，那么对象的存在自然是独立于知觉之外，而与知觉有区别的；反过來說，对象的存在如果独立于知觉之外，而与知觉有区别的，那末这些对象即使不被知觉，也必然繼續存在。不过一个問題的解决虽然也解决了另一个問題，可是为了更易于发现这种解决所根据的人性原則起见，我們將一路帶着这种区别，同时去考察，产生一种繼續存在或独立存在的信念的是感官、是理性、还是想像？对于現在的題目來說，这些問題是惟一可以理解的問題。因为关于我們所认为与我們的知觉是在种类上不同的那个外界存在的概念，我們已經指出它的謬誤了①。

① 第二章，第六节。

先从感官談起：当对象已不再呈现于感官之前以后，这些官能显然不能够产生这些对象繼續存在的概念。因为这是一种詞語矛盾，并且假設感官即在其停止一切活动以后，仍然在繼續活动。因此，这些官能如果在现在情形下有任何影响的話，必然产生一个独立存在的信念，而不是产生一个繼續存在的信念；而为了产生这个独立存在的信念，必然將它們的印象呈现为意象和表象，或把它們呈现为就是这些独立的、外界的存在。

我們的感官显然不把它們的印象呈现为某一种各別的、独立的和外在的事物意象；因为它們只給我們传达来一个單純的知觉，而毫不以任何外在事物提示我們。單純的知觉若不是借着理性的或想像的某种推断的帮助，永不能产生双重存在的观念。当心灵看到它面前直接呈现的东西以外时，那末它的結論决不能归源于感官；而当心灵由單純的知觉推出了双重的存在、并假設其間有类似关系和因果关系时，它确实是看得已經較远了。

因此，我們的感官如果提示出独立存在的任何观念来，那末它一定是借着一种謬誤和幻觉，才把印象作为那些存在物的自身传来。在这个問題上，我們可以說，我們的一切感觉都是依照其本来面目被心灵感觉到的，而当我們怀疑、它們是否把自己呈现为独立的对象或呈现为單純的印象时，那末困难就不在于感觉的本性，而在于各种感觉的关系和位置。如果感官把印象呈现为在我們之外、并独立于我們之外的，那末对象和我們自己都必须被我們的感官明显地感到才行，否則两者便不能被这些官能加以比較。因此，困难就在于，我們自己在什么样的程度上是我們感官的对象。

在哲学中,关于人格的同一性;关于构成一个人格的那种結合原則的本性的問題,确是再也深奥不过的。我們远远不能单靠我們的感官来解决这个問題,我們必須求助于最深奥的形而上学,以便給它以一个滿意的解答;而且在日常生活中,这些自

190 我观念和人格观念显然絕不是很固定而明确的。因此,要设想感官真是能够区别我們和外界对象,那是荒謬的。

还有一点:每个內在的和外在的印象、情感、感情、感觉、痛苦和快乐,原来都处于同样的立足点上的;不論我們在它們中間可以观察到任何其他的差异,它們全部都以其本来面目出现为印象或知觉。的确,如果我們正确地考虑这个問題,那末情形也几乎只能是如此,我們也不能設想,我們的感官在我們的印象的位置和关系方面会比在我們的印象的本性方面更能够欺騙我們。因为心灵的全部活动和感觉既然都是通过意識被我們所認識到的,所以这些活动和感觉必然是在每一点上、现象正如其实在,实在也正如其现象。进入心灵中的每一种事物,实际上既然是一个〔据休謨自改〕知觉,所以任何东西对感觉來說也都不可能呈现出另一种东西。要是这样的話,那就等于假設,即使當我們有着最亲切的意識时,我們仍然会有錯誤。

不过我們不必多費時間来考察,我們的感官是否可能欺騙我們,是否可能將我們的知觉表象为和我們是各別的,也就是說,把知觉表象为外在于我們的、獨立于我們之外的;讓我們考察一下,感觉是否确实在欺騙我們,以及这种錯誤是由直接的感觉发生的,还是由其他原因而发生的。

先从关于外界存在的問題談起;我們或許可以說,撇开有关

思想实体同一性的那个形而上学問題，我們自己的身体显然是属于我們的；有些印象既然显得是在身体以外的，所以我們假設它們也在我們的自我以外。我现在写字用的紙是在我的手以外的。桌子又是在紙以外的。房間的牆壁又是在桌子以外的。当我向窗口一望，我又看到大片田野和房屋在我的房子以外。从这一切我們也許可以推断說，除了感官以外，并不需要其他的官能，就可以使我們相信物体的外界存在。不过为了防止这个推論，¹⁹¹ 我們只需要衡量下面三种考虑就够了。第一，恰当地說，当我们观察自己的肢体时，我們所知觉的不是我們的身體，而是由感官传来的一些印象；所以把一种实在的、物质的存在归之于这些印象或它們的对象的那种心理作用，是和我們现在所考察的心理作用同样难以說明的。第二，声音、滋味、气味，虽然被心灵通常认为是繼續的独立的性质，可是并不显得是任何占有空間的存在，因而对感官來說不能显得是位于身体以外的。至于我們給予它們一个位置的理由，将在以后加以考察^①。第三，甚至我們的视觉，如果不借助于某种推理和經驗，也不能直接以距离或外在性(outness)报告我們；这一点是最崇尚理性的哲学家們所都承认的。

至于我們的知觉對我們的獨立性，这点永远不能成为感官的一个对象；我們关于这种独立性所形成的意見都必然是从經驗和观察得来的：往后我們将会看到，我們根据經驗所得到的結論是非常不利于知觉独立存在学說的。这里，我們可以說，当我

① 第五节。

們談到實在的、獨立的存在物時，我們通常所注意的大都是存在物的獨立性，而不是它在空間中的外在位置；而且當一個對象的存在是繼續不斷的、獨立於我們在自身所意識到的那些不停的变化以外時，我們就認為那個對象有充分的實在性。

把我前面關於感官所說的話歸結起來重述一遍就是這樣：感官並不給我們以繼續存在的概念，因為感官的活動不能超出其實在活動的範圍以外。感官同樣也不能產生一個獨立存在的觀念，因為感官既不能把這種存在當作被表象的東西呈現於心靈，也不能把當作原始的東西呈現於心靈。要把這種存在當作被表象的東西呈現出來，那末感官既要呈現出一個對象，又要呈現出一個意象。要使這種存在顯得是原始的東西，那末感官必然是傳來一個假象；而這個假象必然存在於〔我們和對象的〕關係和位置中間；要做到這一點，感官必須能夠把對象和我們自己進行比較；但即使在那種情形下，感覺也並不欺騙我們，而且也不可能欺騙我們。因此我們可以確實斷言，關於繼續存在和獨立存在的信念，永遠不能由感官發生。

為了証實這一點，我們可以說，有三種由感官傳來的不同的印象。第一種是物體的形狀、體積、運動和堅固性的印象。第二種是顏色、滋味、氣味、聲音、冷和熱的印象。第三種是對象與我們身體接觸後發生的痛苦和快樂，就如當身體被刀所割等等。哲學家們和一般人都假設第一種印象有獨立的、繼續的存在。只有一般人才認為第二種也處於同等的地位。而哲學家們和一般人又都公認第三種只是一些知覺，並因而是有間斷的、從屬的存在物。

但是不論我們的哲学意見是怎樣，顏色、聲音、冷和熱，就其呈現于感官之前而論，顯然是與運動和堅固性以同一方式存在的，而我們在它們之間所作的這一方面的差別，並不是由單純的知覺發生的。人們對於前一種性質的獨立繼續存在所抱的偏見是那樣強烈的，以至當近代哲學家們提出相反的意见來時，人們就認為自己幾乎能夠根據自己的感覺和經驗加以駁斥，認為他們自己的感官本身就駁斥了這種哲学。顏色、聲音等等和由刀而起的痛苦、由火而生的快樂，顯然原來處於同等的地位；而且它們之間的差別不是建立在知覺或理性之上，而是建立在想像上面的。因為兩者既然都被承認為只是由物體各個部分的特殊結構和運動發生的，那麼它們之間的差別可能存在于哪里呢？總而言之，我們可以斷言，就我們感官作為裁判而論，一切知覺在其存在方式上都是同樣的。 193

在上述聲音和顏色這個例子中，我們也可以看到，無需求助於理性或借任何哲学的原則來衡量我們的意見，我們就能賦予對象以一種獨立的、繼續的存在。的確，不論哲學家們怎樣設想自己能夠提出什麼樣令人信服的論證，借以建立對象獨立於心靈以外的那種信念，顯然，這些論證只為極少數人所認知，而農民、兒童和大部分人類顯然都不是受了這些論證的指導，才把對象歸之于某些印象，而不歸之于其他印象。因此，我們就發現一般人在這個問題上所形成的結論，與哲學家們所証實的那些結論恰恰是相反的。因為哲学告訴我們，呈現於心靈前的每樣東西只是一個知覺，並且是間斷的、依靠於心靈的；至於一般人，卻把知覺和對象混淆起來，而賦予他們所感覺和所看見的那些事

物以一种独立繼續的存在。这种意见既是完全不合理的，所以它不是由知性发生，而必然是由其他官能发生的。我們还可以加上一点，就是：只要我們將知觉和对象认为是同一的，我們就永远不能由这一个人的存在推出另外一个人的存在来，也不能根据了使我們相信任何一个事实的那种唯一的因果关系而形成任何論証。即使在我們將知觉与对象加以区别以后，我們也可以立刻看到，我們仍然不能由这一个人的存在推出另外一个人的存在；因此，总的來說，我們的理性实际上既沒有、同时根据了任何假設也不可能、給予我們以关于物体的繼續和独立存在的信念。那个意见必然完全来自想像：所以现在必須把想像作為我們探討的題目。

- 194 一切印象既然都是內在的、倏生倏灭的存在物，并且也显现得就是如此，所以关于这些印象的独立和繼續存在的概念必然是由印象的某些性质和想像的性质的互相配合而发生的；这个概念既然不扩及于全部印象，那末它必然是由某些印象所特有的一些性质而发生的。因此，我們只要比較一下我們认为有独立繼續存在的那些印象和我們所认为內在的和倏生倏灭的那些印象，就可以容易地发现出这些性质来。

因此我們可以說，我們所以认为某些印象有一种实在性和繼續的存在，而不认为其他随意的或微弱的印象有这种存在，既不如一般人所假設那样，是由于前面那些印象的不随意性，也不是由于它們有較大的强力和猛力。因为，显而易见，我們所永不假設其为在我們知觉以外存在的那些痛苦和快乐、情感和感情，比我們所假設为是永久存在物的那些形状、广袤、顏色和声音等

的印象,作用更为猛烈,并且同样是不随意的。适度的火的热被假设为存在于火中,但是当我們靠近火时由火所引起的痛苦,却被认为除了在知觉中以外,并没有任何存在。

这些通俗的意见既被排斥了,我們就必须找寻其他假设,借以发现存在于我們的印象中、使我們給与我們的印象以一种独立和繼續存在的那些特殊性质。

在稍加考察之后,我們將发现,我們所认为有一种繼續存在的一切对象,都有一种特殊的恒定性,使它們区别于那些依靠我們的知觉才能存在的印象。我现在眼前所见的那些山岭、房屋、树木,永远以同一秩序出现于我的面前;当我閉目或掉头看不到这些对象时,不久以后又发现它們返回到我的面前,沒有絲毫改变。我的床和桌子,我的书籍和紙張,以同样一致的方式呈现出 195 来,并不因为我对它們的视觉或知觉有任何間断,而有所改变。凡其对象被假设为有一种外界存在的一切印象,都是这种情形;而其他对象則不是这种情形,不論它們是溫和的或强烈的,随意的或不随意的。

不过这种恒定性并非那样完整,以至不容有重大例外的。物体往往改变其位置和性质,而在稍一离开或間断以后,就几乎难以辨认了。不过这里可以观察到,即使在这些变化中,物体仍然保持着一种一貫性,并且彼此之間有一种有規則的互相依賴的关系;这是根据因果关系所进行的一种推理的基础,并且产生了物体繼續存在的信念。在我离开我的房間一小时以后再返回来时,我发现我的炉火与我离开它的时候情形不一样了;可是在其他例子中,我习惯于看到相似時間內所产生的相似变化,不論

我在与不在、是在远处还是在近旁。因此，外界对象的变化当中所有的这种一貫性，正如它們恒定性一样，是外界对象的特征之一。

我既然已經发现了物体繼續存在的信念依靠于某些印象的一貫性和恒定性，现在就进而考察，这些性质是在什么方式下产生了那样奇特的一个信念。先从一貫性說起；我們可以說，我們所认为飘忽易逝、旋生旋灭的那些內在的印象，虽然在它們的现象方面也有某种一貫性或規則性，可是那种一貫性和我們在物体方面所发现的，一貫性在性质上有些不同。我們的各种情感已由經驗发现为彼此互相联系、互相依賴的；不过無論如何，我們都沒有必要去假設，它們即使在不被知觉时仍然是存在过、活动过，以便保存我們所曾經經驗过的那种互相依賴和联系。在外界对象方面，情形就与此不同。那些对象需要一种繼續的存在，否則便会在很大程度上失去它們活动的規則性。我在房間中面对着炉火坐在这里；刺激我的感官的一切对象都包括在我周围的数碼地方以內。我的記憶誠然以許多对象的存在报告給我；不过这种报告不超出关于这些对象的过去存在以外；而且不論我的感官或記憶，对这些对象的繼續存在，也都不提出任何証据来。因此，当我这样坐着，这样輾轉思維时，我突然听到好像是開門的声响；不久以后，看到守門人向我走来。这使我发生許多新的反省和推理。第一，我从来不曾注意到，这个声音除了由門紐的运动传来而外，还能由其他事物传来；因而我就断言，除非我記得安在房間另一面的那道門仍然存在，那末现在这个现象对过去一切經驗說来都是一种矛盾。其次，我也經常发现，人的

身体赋有我所称为重量的一种性质，这种性质就阻止人体升到空中；可是除非我所記得的那个楼梯、当我不在其处时、并不曾被消灭了，那末守門人必然是騰空上升，才来到我的房間的。不仅如此。我还接到一封信，打开以后，由其笔迹和签名得悉这封信是由一位友人寄来的，友人并說他在六百哩以外。显然，我若是不在心中展现出使我們相隔的整个海洋和大陆，并依照我的記憶和观察假設驛站和渡船的作用都繼續存在：那末我便不能依照我在其他例子中所得到的經驗來說明这个现象。在某种观点下来思考守門人和信件这种现象，那末它們是与平常經驗矛盾的，并且可以认为反駁了我們对因果联系所形成的那些原理。我习惯于听到那个声音，并在同时看到那样一个对象(門)在轉动。可是在这个特殊例子中，我并没有同时接受到这两种知觉。除非我假設那道門仍然存在，并且是不經我的知觉就开了的，那末这两种观察就成为是互相反对的。这个假設在一开始完全是任意的、臆测的，可是因为我只有根据这个假設才能調和这些矛盾，所以这个假設就获得了一种力量和証据。我的一生中几乎没有一个刹那没有一个类似的例子呈现給我，我总是时时需要假設对象的繼續存在，以便联系其过去的和现在的现象，并以我凭經驗所发现为适合于它們的特殊本性和条件的那样一种彼此的结合给予它們。因此，在这里，我就自然而然地会把世界看作一种实在而持久的东西，并且当它已經不在我的知觉之中时仍然保存其存在。

这个根据现象的一貫性得来的推論，虽然似乎与我們关于因果的推理是同样性质的(因为是由习惯发生，并被过去經驗所

調節的),可是在考察之后,我們將发现,两者实际上是大不相同的,而且这种推断是从知性、并在間接方式下由习惯得来的。因为人們立刻会承认,除了心灵自己的知觉以外,再也没有其他的东西真正存在于心灵中,所以任何习惯如果不依靠于这些知觉的有規則的接續出現,便不可能养成,不但如此,而且任何习惯也永不可能超过那种規則性的程度。因此,我們知觉中的任何程度的規則性都永远不能成为一个基础,使我們借以推断出某些不被知觉的对象中有一种更大的規則性来,因为这就假設了一个矛盾,即由从来不曾存在于心中的东西养成的一个习惯。不过,每當我們由感官对象的一貫性和經常結合、推断其繼續存在时,那末显然就是要賦予对象一种比我們在單純知觉中所观察到的較大的規則性。我們观察到两种对象在过去出現于
198 感官之前时互相之間曾有一种联系,但是我們不能观察到这种联系是完全恒常的,因為我們一掉头或一閉眼,就足以打破这种联系。那么在这种情形下,我們岂不就是在假設,这些现象表面上虽然間断,可是仍然繼續它們通常的联系,而且它們不規則的现象是被我們所知觉不到的一种东西結合着的么?但是关于事实的一切推理、既然只是发生于习惯,而习惯又只能是知觉重复的結果,所以把习惯和推理扩展到知觉以外,决不能是恒常重复和联系的直接而自然的結果,而必然是由于其他某些原則与之合作而发生的。

在考察数学的基础时,我已經說过^①,当想像被发动起来进

① 第二章,第四节。

行一連串的思維时，它的对象纵然不在它面前时，想像也仍然会继续下去，正如一艘船在被桨推动以后，不必重新推动，仍然继续前进一样。我曾用这个理由說明，为什么在考察了若干个粗略的相等标准并把它們彼此互相校正以后，我們就进而想像出那样正确而精确的、不容有絲毫錯誤或变化的一个相等关系的标准。这个同样的原則也使我們容易抱持物体继续存在的这个信念。对象即在呈现于我們的感官之前时，就显得有一种一貫性；但是如果我們假設这些对象有一种继续的存在，那末这种一貫性就更大而更一致了；当心灵一度处于观察对象的一致性的思維路綫中时，它就自然而然地继续下去，以至最后它使那种一致性达到最大完善的程度。关于对象的继续存在的单纯假設就足以达到这个目的，并且使我們想到对象中的規則性比起我們仅仅局限于感官范围以內时它們所有的規則性要大得多。

不过，我們不論以多么大的力量归之于这个原則，我恐怕这个原則仍然过于微弱，不足以单凭自己支持那样一个巨大的体系，即一切外界物体的继续存在；我恐怕我們必須把物体现象的恒定性加在其一貫性上，才能对那个信念給予一个滿意的解释。由于对这一点的解释将会把我导入范围广大的深奥推理，所以我认为为了避免混乱，应当把我的体系作一个扼要的綱領或簡述，随后再把它所有的部分詳細闡述。根据我們知觉的恒定性所得的这种推断正如先前根据其一貫性所得的推断一样，产生了物体继续存在的信念，这个信念是先于独立存在的信念，并且是产生后面这个原則的。

當我們已經习惯于观察到特定印象中的恒定性，并且发现，

例如太阳或海洋的知觉在一度不见或消灭以后，又和其初次出现时一样以同样的部分、同时的秩序、再度出现时：我們便不容易认为这些間断的知觉是互相差异的（实际上这些前后的知觉是差异的），我們反而由于它們的类似认为它們是同一的个体。但是它們的存在的这种間断既然与它們的完全的同—性相反，并使我們认为前一个印象已經消灭，第二个印象为新被創生，所以我們就感觉有些茫然，而陷于一种矛盾之中。为了使我們摆脱这个困难，我們就尽量掩盖这种間断，或者不如說完全把它除去了，这就是通过假設这些間断的知觉是被我們所觉察不到的一种实在的存在联系起来的。而由于我們記得这些断續的印象，由于这些印象使我們有假設它們是同一不变的那樣一种傾向，所以这种繼續存在的假設或观念就由这种記憶和傾向获得一种强力和活泼性；而依照前面的推理來說，信念的本质恰恰在于想像的强力和活泼性。

証明这个体系，需要四个条件。第一，要說明个体化原則，
200 或同一性原則。第二，要举出理由說明我們断續的和間断的知觉的互相类似、为什么促使我們賦予它們以一种同一性。第三，要說明这个幻觉所产生的那种傾向，即以一種繼續存在来联合这些断續的现象的傾向。第四，最后要說明由那种傾向所发生的想像的强力和活泼性。

第一，关于个体化原則，我們可以說，观察任何一个对象，并不足以传来同一性的观念。因为在“一个对象是与其自身同一的”那个命题中，如果对象一詞所表示的观念和自身一詞所指示的观念絲毫沒有区别，那末我們实在是絲毫沒有表示什么意义，

而且那个命题也并不真正包括一个謂語和一个主語，虽然这个肯定本身涵攝一个謂語和一个主語。单独一个对象传来单一的观念，却传不来同一性的观念。

在另一方面，多数的对象也永远不能传来这个观念，不論这些对象可以假設为怎样互相类似。心灵永远断言这一个不是那一个，并认为这些对象就是完全各別而互相独立地存在着的二个、三个、或任何确定数目的对象。

多数与单一既然都和同一关系不能相容，所以同一关系就必然存在于既非多数又非单一的另一种东西以內。不过据实說来，初看之下，这完全是不可能的。在单一或多数之間不可能有中介，正如在存在和不存在之間沒有中介一样。在一个对象被假設为存在以后，我們或者必須假設另一个对象也存在着，因而就有了一个多数观念，或者必須假設另一个对象不存在，因而第一个对象就仍然是一个单一。

为了避免这个困难，我們可以求助于時間或持續的观念。我已經說过^①，严格意义下的時間涵攝着接續关系，而當我們把時間观念应用于任何不变的对象上时，那只是凭着想像的一种虛构，凭着这种虛构，那个不变的对象才被假設为参与了和它 201 共存着的各种对象的变化，特別是参与了我們知觉的各种变化。想像的这种虛构几乎是无时无地不发生的；正是由于这种虛构，所以当单独一个对象放在我們的面前，并被我們观察了一个时期，而沒有发现其中有任何間断或变化，那个对象就能給予我們

① 第二章，第五节。

以一个同一性的概念。因为当我们考究这个时间中任何两个点时，我们可以把那两个点置于不同的观点之下：或者我们可以在同一刹那之内观察两个点，这样，这两个点就借它们自身并借着对象给予我们以一个多数观念，这个对象必须经过重复，然后才能同时被人想像为在两个不同的时间点中存在；或者我们可以在另一方面借着观念的接續来追溯时间的相似的接續，并且首先想像一个刹那以及当时存在的那个对象，随后再想像时间中的变化，而对象却并无任何变化或間断：这样，这个对象就给予我们以一个单一观念。于是这里就有了一个观念，它是单一和多数的中介；更恰当地說，这个观念是随着我们的观点既是一个单一的又是一个多数的观念：这个观念我们称为同一性观念。确切地說，我们的含义若不是說，某一时候存在的对象与另一时候存在的它的自身是同一的，我们便不能說，一个对象是与它自身是同一的。通过这种方法，我们就把对象一詞所含的观念与自身一詞所含的观念加以区别，无需进到多数上面，同时也不把自己限于严格而绝对的单一上面。

由此可见，个体化原則只是一个对象在一段假設的时间变化中的不变性和不間断性，心灵借着这种性质便能够在那个对象存在的各个不同时期把它追溯出来，无需中断它的視景，并且也无需被迫形成一个重复或多数观念。

现在，我将进而說明我的体系的第二部分，并且指出，为什么我们知觉的恒定性使我们以一个完善的数目的同一性归于它们，虽然这些知觉历次出现之間可能有长时期的間隔，并且这些知觉也仅仅有同一性的必要性质之一，即不变性。在这个題目

方面,为了避免种种含糊和混乱起见,我要說,我在这里所說明的是一般人关于物体存在的意见和信念,因此,我必須使自己完全符合于他們的思想方式和表达方式。我們已經說过,哲学家們不論怎样区别对象和感官的知觉,并假設它們是共存的和类似的,可是这是一般人所不理解的一种区别,一般人既然只知觉到一种存在物,所以永不能同意于主张有双层存在和表象的意见。由眼或耳进入心中的那些感觉,在他們看来,就是真实的对象,他們也不容易想像直接被知觉到的这支笔或这张紙表象着与它們差异而又与它們类似的另外一支笔或一张紙。因此,为了适合于他們的概念起见,我首先将假設:存在只有一种,我将根据最适合于我的目的的需要任意称之为对象或知觉,我用这两个名詞时所指的就是任何一个普通人在說到一頂帽子、一只鞋子,一块石头或感官传給他的任何其他印象时所指的东西。当我返回到較為哲学的談話方式或思維方式时,我一定会再提醒讀者們的。

我們的类似的知觉虽然有所間断,而我們仍然以同一性归于它們;为了研究这种同一性方面的錯誤和欺騙的来源問題,我在这里必須回忆一下我所已經証明过并說明过的一种說法^①。在两个观念之間,如果有任何一种关系把它們在想像中結合起来,使想像順利地从一个轉移到另一个,这种关系比任何其他东西都更容易地使我們把两者混淆起来。在一切关系中間,类似关系在这一方面的效力最大;这不仅因为这种关系引起了观念

203

① 第二章,第五章。

之間的联系，而且也因为它引起了心理傾向之間的联系，使我們想像一个观念时的心理作用或活动类似于我們想像另一个观念时的心理作用或活动。我已經說過，这一点是有重大关系的；我們可以立一条通則說：任何一些观念只要使心灵处于同样的心理傾向或相似的心理傾向中，那些观念便极其容易被人混淆。心灵迅速地从一个观念轉到另一个观念，并且若非严密注意，便觉察不到这种变化，而一般說来，心灵是完全沒有能力去作这种严密注意的。

为了应用这个一般原則起见，我們必須首先考察心灵在观察任何保存着完全同一性的对象时的心理傾向，随后再来发现另一个由于引起类似的心理傾向而与这个对象混淆起来的对象。當我們把我們的思想固定在任何对象上、并假設它在某个时期以內繼續保持同一时，那么显然，我們假設所有的变化只是在時間方面，而我們从来不努力去产生那个对象的任何新的意象或观念。心灵的官能可說是处于休息状态，除了必須在一定範圍內活动去繼續保持我們先前所有的、并且沒有任何变化或間断而仍然存在着的那个观念以外，再不作进一步的活動了。由一个刹那至另一个刹那的过程几乎觉察不到，并且也不通过一种不同的知觉或观念来表现它自己，因为那个不同的知觉或观念是需要精神一种不同的方向的努力才会进入想像的。

那么除了彼此原是同一的这些对象以外，还有什么其他对象能使心灵在思考它們时处于同样的心理傾向中間，并且能够引起想像由一个观念向另一个观念的同样不間断的过渡呢？这个问题是极为重要的。因为如果我們能够发现任何这一类的对

象,那么我們确实可以根据前面的原則断言,它們是极为自然地与同一的对象被人互相混淆,并且在我們大部分推理中被誤认为就是那些同一的对象。不过这个問題虽是十分重要,可是并 204 不困难,也不引起多大的疑惑。因为我立刻答复說,一批接續着的相关对象使心灵处于这种心理傾向之中,而且心灵在思考它們时也和在观察同一不变的对象时一样,都伴有同样順利而不間断的想像进程。关系的本性和本质就在于把我們的观念彼此联系起来,并且在一个观念出现时,促进[心灵]向它的相关观念上的推移。因此,互相关联的各个观念間的轉移是那样順利而方便的,以至它在心灵上只产生很小的变化,并且似乎是同样活动的繼續;而同样活动的繼續既然是对同一对象繼續观察的一个效果,由于这种緣故,我們就以同一性賦予每一系列的接續的相关对象。思想同样順利地沿着那个接續系列滑下去,好像它只是在思考一个对象似的。因此,它就把接續与同一性混淆起来了。

这种关系傾向于使我們以同一性归于各个不同的对象,以后我們將见到这种傾向的許多例子;不过我們在这里将只限于討論现在这个題目。我們从經驗发现,几乎在全部感官印象中都有那样一种恒定性,以致它們的間断也并不对它們产生任何变化,也不妨害它們以同一现象、同一位置再返回来,一如在它們第一次存在时那样。我观察我房間內的家具;我閉住眼睛,随后又睜开;并且发现这些新的知觉完全类似于先前刺激我的感官的那些知觉。这种类似关系在上千个例子中被观察过,并且以最坚固的关系自然而然地把这些間断知觉的观念联系起来,

而以一種順利推移把心靈由一個觀念傳送到另一個觀念。想像沿着這些差異而有間斷的知覺的觀念有一種順利的推移或進程，這種推移和我們思考一個恒定而不間斷的知覺時的心理傾向幾乎是同樣的。因此，我們就把兩者混同起來，這是很自然的。^①

205

關於我們類似知覺的同一性持有這種意見的人們，一般就是人類中不愛思維的、無哲學精神的那一部分人（也就是說我們全體有時都是這樣），因而也就是那些假設自己的知覺即是他們的唯一對象，從沒有想到內在和外在的兩重存在（一個是能表象的，一個是被表象的）的人們。呈現於感官之前的那個意象本身，對於我們來說就是實在的物體；我們就以完全的同一性賦與這些間斷的意象。但是現象的間斷既然似乎與同一性相反，並且自然而然地使我們把這些類似的知覺看作是互相差異的，所以我們在這裡就茫然不知所措，無法調和那樣對立的意見。想像沿着各個類似知覺的觀念的順利進程，使我們以完全的同一性賦予這些觀念。這些知覺的間斷的出現方式，使我們認為它們是許多經過一定時間的間隔出現的類似而仍然各別的存在物。起於這種矛盾的迷惑心理就產生了一種傾向，要借着繼續存在這樣一個虛構來聯合這些斷續的現象，這就是我原來計劃

① 我們必須承認，這種推理有些深奧，不易領悟。不過可以注目的是，這個困難本身就可以轉變為這個推理的一個證明。我們可以說，有兩種關係，並且都是類似關係，使我們把一系列接續着的間斷的知覺誤認為是一個同一的對象。第一種就是知覺之間的類似關係；第二種就是心靈在觀察接續的類似對象時與觀察同一對象時所有的那種類似的活動。我們容易把這些類似關係互相混淆起來；我們所以這樣，依照這個推論來說，也是很自然的。不過讓我們把這兩種類似關係分別清楚；那麼我們將發現，思考現在這個論證，也就並不困難。

說明的那个假設的第三部分。

根据經驗看来,有一点是最确实不过的,就是与情緒或情感相矛盾的任何东西,都給人以一种明显的不安的感觉,不論那种矛盾是来自心外、或是来自心內,是起于外界对象的互相对立,或是起于內在原則的互相斗争。反之,凡与自然傾向符合,并从外面促进其滿足,或在內心协助其活动的任何东西,也都一定給予人以一种明显的快乐。在类似知觉的同一性的概念和这些知觉出現的間断性之間既然有一种对立,所以心灵处在那种情况下就必然感到不安,因而自然而然地要設法逃脫那种不安状态。这种不安状态既然起于两个反对原則的对立,所以它不得不把一个原則牺牲于另一个原則,而借此求得安定。但是我們的思想沿着类似知觉前进的順利进程既然使我們以同一性賦予它們,所以我們总是不甘心拋弃这个同一性的信念。因此,我們必須轉向另一方面,假設我們的知觉不再是間断的,而是保持着一种不变的、繼續的存在,并因此是完全同一的。不过在这里,知觉現象的間断既是那样時間长久、而又是屡屡出現的,所以我們就不能忽視这些間断:而且心中一个知觉的出現和其存在,在初看之下,既然似乎完全相同,所以人們就会怀疑,我們是否毕竟能够同意于那样一个明显的矛盾,而假設一个知觉在它不呈现于心中时也能存在。为了闡明这个問題,并明了一个知觉現象的間断怎样并不必然涵攝它的存在的間断,我們在这里要提一下某几个原則,这些原則,我們以后将需要加以更詳尽的說明。^①

① 第六节。

首先我們可以說，現在情形下的困難不在于事實方面，也不在于心靈是否形成關於它的知覺的繼續存在的那樣一個結論，而只在于形成那個結論的方式和那個結論所由以得來的一些原則。確實，幾乎全體人類，甚至哲學家們自己在他們一生中大部分的時間內，都把他們的知覺當作是他們仅有的對象，並且假設，親切地呈現於心靈的那種存在物就是實在的物體或物質的存在。確實，這個知覺或對象也就被假設為有一種繼續而不間斷的存在，既不因我們離開而消滅，也不因我們在場而存在，當我們離開它時，我們說它仍然存在著，只是我們感覺不到它，看不見它。當我們在場時，我們就說，我們感覺到它，或看到它。因而，這裡就可以發生兩個問題：第一，我們如何能夠自信不疑地假設、一個知覺在離開心靈時並沒有被消滅了呢？第二，我們是以什麼方式設想，不必從新創造一個知覺或意象，一個對象就可以呈現於心靈之前呢？而且我們所說的這種看見、感覺和知覺是什麼意思呢？

關於第一個問題，我們可以說，我們所謂的心靈只是被某些關係所結合着的一堆不同知覺或其集合體，並錯誤地被假設為賦有一種完全的單純性和同一性。但是每個知覺既然是可以與另一個知覺互相區別的，並可以被認為分別存在着的；所以明顯的結論就是：把任何特殊的知覺從心靈中分離出來，並無任何謬誤，也就是說，如果割斷它與構成思維者的互相聯系着的那一團知覺的關係，並無任何謬誤。

同樣的推理，也為我們對第二個問題提供了一個答案。如果知覺這個名稱使它和心靈的這樣分離並不顯得謬誤和矛盾，

那么代表着同样事物的对象这个名称当然也决不能使两者的结合成为不可能的。外界的对象被看见、被感觉、并呈现于心灵之前；那就是說，这些对象同一堆互相联系着的知觉获得了那样一种关系，因而給予这些知觉以重大的影响，而借现前的种种反省和情感增加了知觉的数目，并以种种观念貯藏于记忆之中。那个繼續而不間断的存在物，因此就可以有时呈现于心灵中，有时又离开了心灵，而这个存在物本身却沒有任何实在的或本质的变化。感官面前现象的中断，并不必然涵攝存在的中断。关于 208 可感知的对象或知觉的繼續存在的那个假設，並沒有含着矛盾。我們对于那个假設容易有所偏爱。当我們的知觉的精确类似关系使我們以一种同一性归于它們时，我們就可以借着虛构一个繼續的存在物来填充那些時間的間隔、并給我們的知觉保存一种完整的同一性，以便消除那种外表的間断。

但是我們在这里既然不但虛构而且还相信这种繼續的存在，那么問題就在于，那样一个信念是从哪里发生的呢？這個問題就把我們导入这个体系的第四部分。前面已經証明，信念一般只是一个观念的活泼性，而且一个观念可以借着它与某种现前印象的关系获得这种活泼性。印象自然是心灵中最活泼的知觉；这种性质有一部分借着这种关系传給每一个与之关联着的观念。这种关系引起了由印象至观念間的順利推移，并且甚至給予那种推移以一种傾向。心灵那样順利地由一个知觉轉到另外一个知觉，以致它几乎觉察不到那种变化，并且在第二个知觉中仍然保留着第一个知觉的大部分活泼性。心灵受了那个生动印象的刺激；这种活泼性传到相关的观念上，并由于順利的推移

和想像的傾向而在過程中不至于大为減弱。

但是假設這種傾向不發生於關係這個原則，而發生於其他某種原則；那麼顯然，這種傾向必定仍有同樣的結果，把活潑性由印象傳到觀念。現在的情形正是這樣。我們的記憶以一大批完全類似的知覺的例子呈現於我們之前，這些知覺隔着長短不同的時間距離、並在相當長的間斷之後返回來。這種類似關係使我們傾向於把這些間斷的知覺認為是同一的，並使我們傾向於借一種繼續存在把它們聯繫起來，以便証實這種同一性，並避免我們由於這些知覺的間斷出現而似乎必然要陷入的那種矛盾。於是我們這裡就有虛構一切可感知的對象的繼續存在的一種傾向；這種傾向既然發生於記憶中某些生動的印象，所以它就賦予那種虛構以一種活潑性；換句話說，就是使我們相信物體的繼續存在。如果我們有時以一種繼續存在歸於我們所見的完全新穎的、而且我們從未經驗過其恒定性和一貫性的對象，那是因為它們呈現於我們前的方式類似於恒定的和一貫的對象的方式；這種類似關係是推理和類比的一個來源，並導使我們以同樣的性質賦予類似的對象。

我相信，一個聰明的讀者將會感到，詳盡而清晰地理解這個體系雖然是不容易的，但對它表示同意卻較少困難，而且他在稍加反省之後，將會承認這個體系的每一部分都帶有其自己的證明。一般人既然假設他們的知覺就是他們的唯一對象，而同時又相信物質的繼續存在，所以我們顯然必須依據那個假設來說明這個信念的起源。但是依據那個假設來說，要說我們的任何對象或知覺在經過一次間斷之後仍然是同一的，那是一個虛妄

的意见;因此,关于知觉的同一性的信念决不能发生于理性,而必然发生于想像。想像只是被某些知觉的类似关系所誘引而发生那样一种信念的;因为我们发现,我們所倾向于假設它們是同一的,只是我們那些互相类似的知觉。这种以同一性賦予我們的类似知觉的傾向,产生了一个繼續存在的虛构;因为那种虛构也如那种同一性似的,实在是虛妄的(这是一切哲学家所公认的),而且也只有补救我們知觉的間断性的这种作用——这种間断是与知觉的同一性相反对的惟一情况。最后,这个傾向又是借現前的記憶印象才引起信念;因为如果回忆不起先前的感觉,²¹⁰我們显然永远不会相信物体的繼續存在的。由此看来,在考察所有这些部分时,我們发现,其中每个部分都有最强有力的証明給以支持,这些部分全部集合起来就构成一个完全令人信服的、互相一致的体系。单单一个强烈的傾向,沒有任何現前的印象,有时就会产生一个信念或意见。如果再有了那个条件(即現前的記憶印象)的帮助,那么它不是更会产生这种信念么?

但是我們虽然在这个方式下被想像的自然傾向所驅使,而以一種繼續存在归之于我們所发现的那些虽然間断地出現而仍互相类似的可感知的对象或知觉,可是一点点的反省和哲学就足以使我們看到那种意見的錯誤。我已經說过,在繼續存在和各別或獨立存在这两个原則之間有一种密切的联系,我們只要确立了一个原則,另一个原則立刻就成为它的必然結果,随之而来。最先发生的是一个繼續存在的信念,而且只要心灵遵循其最初的和最自然的趋向,这个信念无需經過多少研究或反省,就带来另一个信念。但是當我們比較各种实验、而对它們进行一

些推理时，我們很快便看到，感官的知觉的独立存在說是违反最明显的經驗的。这就引导我們循着原路返回，去看到我們以一种繼續的存在归之于我們的知觉是一种錯誤，而且这个說法乃是許多奇特意見的根源，这些奇特意見我們在这里将力求加以說明。

許多實驗可使我們相信，我們的知觉并沒有任何独立的存在；我們現在可以首先观察一些这种實驗。當我們用一个指头按住一只眼睛时，我們立刻看到一切对象都变成了双重的，而且对象的一半离开其平常的、自然的位置。但是我們既然不以一
211 种繼續的存在归于这两套知觉，而且它們的本性既然又都相同，所以我們就清楚地看到，我們的全部知觉都依靠于我們的器官，依靠于我們的神經和元气的配置。对象都随着距离显得时大时小，物体的形状显得在变化，我們在疾病和发热时物体的顏色和其他性质都有所变化，此外还有无数其他性质相同的實驗，这一切都証明了上述的那个意見，由这一切，我們就了然，我們感官的知觉并不具有任何各别的或独立的存在。

这种推理的自然結果就應該是：我們的知觉既沒有独立的存在，也沒有繼續的存在。的确，哲学家們已經深信这个意見，以致改变了他們的体系，并区别开知觉和对象（将来我們就会这样区别），而且假設知觉是間断的、生灭的、每一次返回时都是不同的，至于对象則是不間断的，保存其繼續的存在和同一性的。不过这个新体系不論如何可以认为是有哲学性的，我仍然肯定說，这个体系也只是一个暫時緩和的补救办法，而且不但会有通俗体系的全部困难，也还含有其自身特有的困难。沒有任何知性

原則或想像原則可以直接使我們接受知觉和对象的双重存在这个信念，而且我們也只有通过間断的知觉有同一性和繼續性那个普通假設，才能达到这个信念。我們如果不是首先相信，我們的知觉是我們惟一的对象，并且即当它們不为出现于感官之前时仍然繼續存在，那么我們万不可能被誘导来认为，我們的知觉和对象是互相差別的，而且只有我們的对象保存着繼續的存在。〔我肯定說〕“后一个假設沒有任何被理性或想像所直接采納的理由，它对想像所有的全部影响乃是由前一个通俗假設得来的”。这个命題含有两个部分，我們將在这样深奥的題目所許可²¹²的范围以內力图尽可能明晰而清楚地加以証明。

关于这个命題的第一部分，即这个哲学的假設沒有任何被理性或想像所直接采納的理由，我們可以借着下面的反省在理性方面立刻加以証明。我們所确实知道的唯一存在物就是知觉，由于这些知觉借着意識直接呈现于我們，所以它們获得了我們最强烈的同意，并且是我們一切結論的原始基础。我們由一个事物的存在能推断另一个事物的存在的那个惟一的結論，乃是凭借着因果关系，这个关系指出两者中間有一种联系，以及一个事物的存在是依靠着另一个事物的存在的。这个关系的观念是由过去的經驗得来的，借着过去的經驗我們发现，两种存在物恒常結合在一起，并且永远同时呈现于心中。但是除了知觉以外，既然从来沒有其他存在物呈现于心中，所以結果就是，我們可以在一些差异的知觉之間观察到一种結合或因果关系，但是永远不能在知觉和对象之間观察到这种关系。因此，我們永不能由知觉的存在或其任何性质，形成关于对象的存在任何

結論，或者在這個問題上滿足我們的理性。

同樣確定的是：這個哲學體系沒有任何被想像所直接採納的理由，而且那個官能本身永遠不會借其原始的傾向碰到那樣一個原則上。我承認，要把這一點證明得使讀者完全滿意，是有些困難的；因為這點包含着一個否定，而這個否定在許多情形下是不允許有任何肯定的證明的。如果有任何人肯花費心力來考察這個問題，並且發明一個體系，來說明這個信念是直接由想像產生的，那麼我們將可以借考察那個體系而對現在這個題目下一個確定的判斷。假定我們的知覺是斷續的、間斷的，並且不
213 論如何相似，也仍然是互有差異的；同時讓任何一個人根據這個假設指出，想像為什麼直接而立刻地進到另一個與這些知覺性質上是相同的、但是繼續的、不間斷的、保持同一的存在這個信念上：在他把這一點說得使我滿意以後，我就答應放棄我現在的意見。在這以前，我却只能根據第一個假設的抽象性和困難而斷言說，這個假設不是想像根據它進行活動的適當題材。誰要願意說明關於物体的繼續而獨立存在的那個通俗意見的根源，他就必須在心靈的通常情況下來觀察心靈，並且必須依據下面的假設進行推理：即我們的知覺就是我們的惟一對象，而且即當它們不被知覺時也仍然繼續存在，這個意見虽然是虛妄的，可是它是一個最自然的假設，並且只有它才有被想像所直接採納的理由。

至於命題的第二個部分，即哲學的體系是由通俗的體系獲得它對想像的全部影響，我們可以說，這是前面所說它並沒有任何被理性或想像所直接採納的理由那個結論的一個自然而不可

避免的結果。因為我們既然從經驗上發現哲學的體系支配着許多人的心靈，特別是支配着那些對這個題目很少進行反省的人們的心靈，所以這個體系必然是由通俗體系獲得它的全部權威，因為這個體系並沒有它自己的原始權威。這兩個直接相反的體系的互相聯系的方式，可以說明如下。

想像自然而然地順着這樣的思想路線進行。我們的知覺是我們的惟一對象：類似的知覺是同一的，不論它們的出現是如何斷續和間斷的：這種外表的間斷與同一性相反：因此，這種間斷不超出現象以外，而且知覺或對象即當其不存在於我們面前時，也實在是繼續存在着：因此，我們的感官的知覺就有一種繼續而 214 不間斷的存在。但是稍加反省就可指出，我們的知覺只有一種依附性的存在，因而打破了知覺有一種繼續存在這個結論，因而我們自然就會預料，我們必然會完全拋棄那樣一個意見，即自然中有像繼續存在的那樣一種東西，而且即當其不再呈現於感官之前時，這種存在還會被保存着。可是情況卻和我們的預料相反。哲學家們雖然拋棄了關於感官的知覺的獨立性和繼續性的意見，可是遠不會同時拋棄了關於繼續存在的意見，以至一切學派雖然都一致持有排斥知覺的獨立性和繼續性的主張，可是只有少數激烈的懷疑主義者才與眾不同地排斥繼續存在的主張（雖然這個主張是前一種主張的必然結果）；不過這些少數的哲學家們終究也只是在口頭上主張那個意見，而永遠不能真心真意地加以信奉。

在我們深思熟慮之後所形成的那樣一些意見和我們因其適合於心靈而借一種本能或自然沖動所信奉的那些意見之間，有

很大的差异。这两类意见如果成为互相反对的，那就不难預见哪一方面将占优势。当我们集中注意于我们的題材时，那末哲学的和精細的原則会占到上风；但是我们的思想只要稍一松懈，自然便会發揮它的作用，把我们拉回到先前的意见上。不但如此，而且自然有时候会有那样大的影响，甚至能够在我們最深刻的反省当中阻止我们的思想进程，并妨害我們順着任何哲学意见一直推出全部的結論。这样，我們虽然清楚地看到我們知觉的依附性和間断性，而我們仍然半途而废，从不因此排斥一个独立繼續存在的概念。那个意见在想像中是那樣的根深蒂固，以至永远难以拔除，而且关于我們知觉的依附性的任何形而上学上經過苦思而得来的信念，也都不足以达到拔除这个意见的目的。

我們的自然的和明显的原則在这里虽然战胜我們的精細的
215 反省，可是在这种情形下一定必然有某种斗争和对立；至少在这些反省仍保存任何力量或活泼性时是这种情形。为了使自己在这一方面得到心理上的安定起见，我們就創立了一个似乎包括了理性和想像这两个原則的新的假設。这个假設就是关于知觉和对象的双重存在的那个哲学的假設；这个假設因为承认我們的依附性的知觉是間断的、差异的，所以就投合于我們的理性；同时又因为它赋予我們所称为对象的另一种东西以一种繼續的存在，所以这个假設又使想像感到滿意。因此，这个哲学体系乃是两个互相反对的原則的怪异的产物：这两个原則同时都被心灵所接受，并且都不能互相消灭。想像告訴我們說，我們的互相类似的知觉有一种繼續而不間断的存在，并不因其不在眼前而

被消灭。反省又告我們說，甚至我們那些互相类似的知觉，在其存在方面也是間断的，并且互相差异的。于是我們借着一个新的虛构躲避了这两种意见的矛盾，这个虛构由于以相反的性质归之于不同的存在物，就是把間断性归之于知觉，把繼續性归之于对象，所以它就既适合于反省的假設，又适合于想像的假設。自然是頑强的，不論如何受到理性的攻击，也不肯退下戰場；同时理性在这一点上又是十分清楚的，无法加以掩蔽。我們既然不能調和这两个敌人，所以我們就力图尽可能地求得安定，就是通过依次滿足两者的要求，并虛构一个双重的存在，使两者各自在其中找到具有其所希望的全部条件。我們如果充分相信，我們的类似的知觉是繼續的、同一的、独立的，那末我們永远不会陷于所謂双重存在的这样一个意见之中，因为我們就会滿意于我們的第一个假設，而不必再远求了。其次，我們如果充分相信我們的知觉是依附的、間断的、差异的，我們也同样不会接受双 216 重存在的意见；因为在那种情形下，我們就会清楚地看到关于繼續存在的第一个假設的錯誤，而不再理会它了。因此，这个意见的发生是由于心灵的依违两可的状态，是由于我們那样地执着于这两个相反的意见，以至使我們去找寻一个借口，以为自己同时接受两个原則进行辯护；而这个借口最后幸运地就在双重存在的体系中找到了。

这个哲学体系的另一个优点就是：它和通俗的体系互相类似，通过这个办法，在理性提出要求和引起麻煩的时候，我們就能够对它作一些迁就；不过当理性稍为疏忽和懈怠时，我們又很容易地回到我們的通俗的、自然的观念上。因此，我們发现，哲

學家們並不忽視這個優點；他們一離開自己的書齋，就和其他的人們共同信奉那些已被粉碎了的意見：即我們的知覺就是我們的惟一對象，在它們所有的間斷的現象中仍然繼續是同一而不間斷的。

在這個體系的其他各點上，我們也可以看到這個體系是很顯著地依靠於想像的。其中我將提到下面兩點。第一，我們假設外界對象與內心的知覺互相類似。我已經指出，因果關係永不能使我們由我們知覺的存在或其性質、正確地推斷出外界的繼續不斷的存在。我還可以進一步說：即使因果關係能夠提供那樣一個結論，我們也永遠不會有任何理由推斷說：我們的對象類似於我們的知覺。因此，那個意見只是從想像的前述那種性質得來的，那種性質就是：想像是從某種先前的知覺得到它的全部觀念的。我們除了知覺以外，永不能再想像任何東西，因而不得不使一切事物和知覺類似。

217 第二，我們既然假設我們的一般的對象類似於我們的知覺，所以我們也就認為，每一個特殊的對象當然類似於其所產生的那個知覺。因果關係決定我們加上類似關係；這些存在物的觀念既被前一種關係在想像中聯繫起來，所以我們就自然而然地加上後一種關係，來補足這種結合。我們如果先前在任何一些觀念之間觀察到一些關係，我們就有很強烈的傾向要把新的關係加在那些關係上面，以便補足那種結合；往後我們將有機會觀察到這一點^①。

① 第五節。

我既然說明了关于外界存在的所有通俗的和哲学的体系，因而不禁要吐露我在复查那些体系时所发生的一种意见。我在一开始研究这个题目时，就先說过，我們应当对于自己的感官有一种絕对的信任，而且这也将是我从我的全部推理所得出的結論。但是坦率地說，我现时觉得我有一种十分相反的意见，我更倾向于完全不信任我的感官（或者宁可以說是想像），而不肯对它再那样絕对信任了。我不能够設想，想像的那样一些浅薄的性质，在那种虛妄假設的指导之下，会有可能导致任何可靠和合理的体系。这些性质就是我們知觉的一貫性和恒定性，它們产生了这些知觉繼續存在的信念，虽然在知觉的这些性质和那样一种存在之間并无可以觉察到的联系。我們知觉的恒定性起了最显著的作用，可是它伴有最大的困难。要假設我們的互相类似的知觉有数目上的同一性，那是一个絕大的幻觉；不过正是这个幻觉才使我們发生了这些知觉即当其不在感官之前时，仍然是不間断的、仍然存在着的这个信念。我們的通俗体系就是这种情形。至于我們的哲学体系，則也有同样的困难，并且被这样 218 一种謬誤所累，就是这个体系既否认了、而同时又确立了通俗的假設。哲学家們否认我們的类似的知觉是同一的、不間断的；可是他們又极其倾向于相信那些知觉是同一而不間断的，所以他們就又任意創設了一套新的知觉，而把这些性质归于它們。我所以說是一套新的知觉，乃是因为我們虽然可以一般地假設，但却不能清楚地想像，对象就其本性而論、除了恰恰就是知觉而外，还可能是任何其他的东西。那么我們从这些沒有根据的和离奇的一大批混乱的意见中，除了錯誤和虛妄以外，还能希望得

到什么呢？我們对这些意见，如果有任何一点信念，又将何以自解呢？

在理性和感官两方面的这种怀疑主义的惶惑、是一种疾患，这种疾患永远不能根治，它每时每刻都可以复发，不論我們怎样加以驅除，有时甚至似乎完全摆脱了它。不論根据任何体系，都不可能为我們的知性或感官进行辯护，而且我們如果以这个方式力图加以辯护，反而会更加暴露它們的弱点。怀疑主义的惶惑，既是自然而然地发生于对那些题目所作的深刻而透彻的反省，所以我們越是加深反省（不論是反对着或符合了这种惶惑），这种惶惑总是越要加剧。只有疏忽和不注意，才能給予我們任何救药。由于这个緣故，我就完全依靠它們，而且不論讀者此刻的意见如何，我假定他过了一个小时以后当然会相信既有外在世界，也有內心世界；根据这个假設进行下去，我打算在进而更仔細地考察我們的印象之前，要考察一番古代和近代哲学家們关于內心和外在世界所提出的若干一般的体系。最后，我們也许会发现这种考察对于我們现在的目的并非毫不相干的。

第三节 論古代哲学

有些道德学家曾經劝我們在清晨时回忆我們的梦境，并且严格地考察这些梦境，如同我們考察我們最严肃、最审慎的行为一样；他們认为这是認識自己的內心、明了自己在道德上的进步的一种优越的方法。他們說，我們的性格是始終同一的，而且当詭計、恐惧和权謀都不存在，并且对自己或他人都不能进行欺詐的时候，我們的性格便彻底显露了。我們性情的慷慨或卑劣、柔

顺或残酷、勇敢或怯懦，以极为无限的自由影响想像的虚构，并以最鲜明的色彩显露其自身。同样地，我相信，如果把古代哲学关于实体(substances)和实体的形式(substantial forms)、偶有性(accidents)和奥秘性质(occult qualities)等虚构作一番批评，那也许会有一些有用的发现；这些虚构虽然是极不合理和任意臆造的，可是和人性原则有一种很密切的联系。

最明智的哲学家们承认，我们的物体观念只是心灵由各个独立的可感知的性质的观念形成的集合体——这些性质是对象所由以组成、并经我们发现为彼此经常结合在一起的。但是这些性质在其本身不论可以是怎样完全各别，而我们平常却总是认为它们所形成的那个混合体是一个东西、并且在很重大的变化以后仍然继续保持同一。这种公认的组合性显然是和那种假设的单纯性相反，而这种变化也和同一性相反。因此，使我们几乎普遍地都堕入那样明显的矛盾中的那些原因，以及我们力图借以掩饰这些矛盾的方法，是值得我们加以考察的。

显而易见，关于对象的各自区别的、接续的性质我们所有的 220 观念既然是被一种很密切的关系结合起来的，所以心灵在一路观察这种接续进程时，必然被一种顺利推移所推动，由一个部分转移到另一个部分，并且和它在思维同一不变的对象时一样，它将知觉不到那种变化。这种顺利推移就是那种关系的结果，或者不如说就是它的本质；在两个观念对心灵的影响互相类似的时候，想像既然容易把一个观念误认为另一个观念，因此结果就是，关联着的性质的那样一种接续很容易被认为是一个没有变化、继续存在着的对象。顺利无阻的思想进程在两种情形下既然

互相类似,所以就容易欺骗心灵,使我们以同一性归之于若干相关性质的有变化的接续过程。

但是当我们改变了我们思考那种接续过程的方法,不再依次逐渐地通过了接续着的时间点去追溯它,而是同时观察它的持续时间的两个各别的时期、并比较两个接续着的性质的不同情况时:那末在那种情形下,那些因为逐渐发生,原来是不易觉察的种种变化,现在就显得重要起来,并似乎要把同一性完全消灭了。因此,由于我们观察对象时的观点不同,并由于我们所比较的那些时间刹那有远有近,所以我们的思想方法中就发生了一种矛盾。当我们循序地追踪一个对象的接续的变化时,思维的顺利进程使我们以同一性归之于那个接续过程;因为我们在思考一个不变的对象时,就是借着与此相似的一种心理活动。当我们在它经了重大变化之后、再来比较它的情况时,思想的进程就中断了;因而就有一个多样观念呈现于我们之前。为了调和这些矛盾,想像就容易虚构一种不可知、不可见的东西,并假设它在这种种变异之下、仍然继续保持同一不变;想像就称这种不可理解的东西为一个实体、或原始的、第一性的物质。

221 对于实体的单纯性,我们也抱有一个相似的概念,而且也由于相似的原因。假设有一个完全单纯而不可分的对象、和另一个各个共存的部分被一种强固关系联系起来的对象同时呈现出来,那么心灵在思考这两个对象时的活动,显然并不十分差异。想像借着一种单纯的思想努力,沒有变化或变异,顺利地一下子就想出那个单纯的对象。在那个复合对象中,各个部分的联系也差不多有同样的效果,并且把对象那样地结合在自身以内,

以致想像觉察不到由一部分轉到另一部分的推移过程。因此，結合在一个桃子或甜瓜中的顏色、滋味、形状、坚固性，就被想像为构成一个东西；这是因为那些性质有一种密切关系，使它們影响思想的方式正像它們是完全單純的一样。但是心灵并不停止在这里。心灵每逢在另一观点下来观察这个对象时，它就发现所有这些性质都是互相差异的、可以区别的、可以分离的。对于事物的这种看法摧毁了心灵的原始的、比較自然的观念，迫使想像虚构一种不可知的东西、或原始的实体和物质，作为这些性质之間的結合原則或聚合原則，借此給予那个复合的对象以“一个物体”的名称，虽然那个对象具有多样性和組合性。

逍遙学派哲学肯定原始物质在一切物体中都是完全同质的，并且认为火、水、土、气都属于同一实体，因为四个元素是可以依次循环、互相轉化的。同时，这个学派又給予这几类对象中的每一类以一种各別的实体的形式，并假設这种形式是各类对象所具有的那些不同性质的来源，并且是各类特殊对象的單純性和同一性的一个新的基础。一切都决定于我們观察对象的方式。當我們循着物体的不可觉察的变化进行观察时，我們假設它們全部都属于同一实体或本质。當我們考察它們的明显差异时，我們又各各給以一种实体的和本质的差异。为了使我們耽迷于这两种观察对象的方式起见，我們就假設一切物体同时具有一个实体和一个实体的形式。

偶有性的概念是关于实体和实体形式的这种思維方法的一个不可避免的結果；我們总是不自禁地把物体的顏色、声音、滋味、形状和其他特性看作是不能独立自存的存在物，总需要一个

寓托的主体来給以支持。因为我们每当发现这些可感知的性质中的任何一种时，既然因为上述理由总要同时也想像那里有一个实体存在，所以使我們推断因果之間的联系的那种习惯，也使我們在这里推断任何一种性质对于那个不可知的实体的依附性。想像一种依附关系的习惯，和观察一种依附关系的习惯具有同样的效果。不过这种幻想比前面任何一种幻想也并不更为合理。任何一个性质既然是区别于其他性质的一种各別事物，所以也就可以被想像为独立存在，而且也可以不但离开了其他性质、并且离开了那个不可理解的实体虛构而独立存在。

不过这些哲学家們在他們关于奥秘性质的意见中，更将这些虛构向前推进了。他們不但假設了一个他們所不理解的具有支持作用的实体，同时又假設了他們也同样不懂的一个被支持的偶有性。因此，整个体系是完全不可理解的，然而却是从和上述这些原則中的任何一个都同样自然的原則得来的。

在考究这个題目时，我們可以观察到三个层次不同的意见，随着形成这些意见的人們所获得的新的理性程度和知識程度，这些意见也就一个高出一个。这三种意见就是：通俗的意见、虛妄哲学的意见和真正哲学的意见。在这些意见中間，我們在探討之后将会发现，真正哲学与通俗意见較近，与錯誤知識的意见却較远。人們在平常漫不經心的思想方式中，很自然地想像他們在他們經常发现为結合在一起的那些对象中觉察到一种联系，而且由于习惯使得那些观念难以分开，所以他们就容易想像那样一种分离本身就是不可能的、謬誤的。但是，摆脱了习惯的影响而把对象的观念进行比較的那些哲学家們，立刻看到了这

些通俗意見的錯誤，並且發現了對象之間並無任何已知的聯繫。每一個差異的對象，在他們看來都是完全各別的、分離的，而且他們看到，我們只有在若干例子中觀察到那些現象是恒常結合在一起時，才由這一個對象推斷另一個對象，而並非因為我們觀察到那些對象的本性和性質。但是這些哲學家們却不曾由這種觀察推得一個正確的結論，並斷定我們沒有離開心靈而屬於原因的任何能力或動力的觀念；他們並不曾推得這個結論，反而往往去找尋這種動力所在的那些性質，而對理性向他們提出來說明這個觀念的每一個體系都表示不滿意。他們有充分的才能，使他們擺脫了通俗的錯誤，即認為物質的各種可感知的性質和活動之間有一種自然而可以知覺的聯繫；但是他們的才能卻不足以使他們斷然不再在物質中或原因中來尋找這種聯繫。要是他們真正碰到了正確的結論，他們也就會返回到一般人的立場，並對所有這些研究都表示懶散和淡漠。就現狀來說，他們卻處於很可悲嘆的境地，對於這種可悲的程度，詩人們所描寫的西西·發斯(Sisyphus)[譯注一]和坦·塔·盧斯(Tantalus)[譯注二]的受罰情況，也只能給予我們一個微弱的概念。因為人們如果急切地尋求永遠是可望而不可即的東西，並且在其永不可能存在的地方去找尋它，那麼我們還能想像出比這個更為痛苦的境況么？

不過由於自然似乎對每一事物都保持着一種公正和補償的²²⁴精神，所以她对哲學家們也不曾漠然不管，正像她並不忽視其他造物一樣。自然在哲學家們所遭遇的重重失望和痛苦之中，仍給他們保留了一種安慰。這種安慰主要就在於他們所發明的能力和奧秘性質這兩個名詞。因為我們在屢次使用真正有意義而

可以理解的名詞以後，既然通常是略去我們用這些名詞所要表示的觀念，而只保留我們可借以任意喚起那個觀念來的習慣；所以自然而然地就發生了下面這件事，就是：在經常使用完全無意義而不可理解的名詞以後，我們也就想像這些名詞和前一類名詞處於同等地位，並具有一種我們可以借反省發現出來的秘密意思。這些名詞的外表上的類似，也和通常一樣，欺騙了心靈，使我們想像兩者之間有一種徹底的類似關係和一致關係。這些哲學家們借着這種方法就使自己坦然自得，並借一種幻覺最後達到了一般人由於愚蠢、真正哲學家們由於適度的懷疑主義所達到的那種漠不關心態度。他們只須說，凡使他們迷惑的任何現象，都發生於一種能力或奧秘性質，於是對於這個題目的全部辯論和探討到此就結束了。

在逍遙學派顯示出他們受了想像的每一種淺薄傾向的支配的所有的例子中，最顯著的例子就是他們所說的交感（sympathies）、反感（antipathies）和憎惡真空之感（horrors of a vacuum）。人性中有一種很顯著的傾向，喜歡把自身內部所觀察到的那些情緒加之於外界對象，並且在到處都找到最常呈現於自己的那些觀念。的確，這種傾向稍微通過一些反省便可以壓制下去，並且只發生於兒童、詩人和古代哲學家們的身上。兒童們在被石頭所打痛時，就想要去打石頭；詩人們喜愛把一切事物人格化；古代哲學家們則虛構了交感和反感：這一切都是上述那種

225 傾向的表現。兒童們因為年紀小，詩人們因為自認是盲目信從其想像的啟示，所以我們都必須加以寬恕；但是我們將發現什麼樣的借口來為我們的哲學家們這樣顯著的一個弱點進行辯護

呢？

〔譯注一〕 希腊哥林多的一个神話上的国王，号称世上最狡黠的人。据说当死神来拘捕他的时候，他把死神拴住；所以一直等阿雷斯来释放了死神以前，人都不死了。由于他在尘世上有种种坏行为，所以他就被罚，下了地狱，要他把一块大石头推到山顶上。可是那块大石一达到山顶就滚下来，所以他永远推不上去，因而这种处罚是永远的。休谟借这个故事说明人在物质中永远找不到事物的联系。

〔譯注二〕 希腊神話上的人。他由于犯了罪（如用他儿子的肉祭神，偷窃神的甘露，泄露神的秘密），所以他被罰入冥間。他又饥又渴处在一池水旁，他一试图饮水，水池就向后退；当他在树下，伸手摘水果时，风就把树枝吹跑。另有一种传说，說在他的头顶上空悬着一块大石头，时时有掉在他的头上的危险，所以他永远吃不到摆在他前面的筵席。

第四节 論近代哲学

但是这里，有人或许会反駁說，依照我的自白，想像既是一切哲学体系的最后裁判者，而我却斥責古代哲学家們利用那个官能、并在他們的推理中完全听任想像去支配自己，那就不公平了。为了辯明我的理由起见，我必須分別想像中的两种原則：一种原則是恒常的、不可抗拒的、普遍的，就如由因到果和由果到因的那种习惯性的推移；另一种原則是变化的、脆弱的、不规则的，就如我方才提到的那些。前者是我們一切思想和行动的基础，所以如果除去了那些原則，人性必然立即要毀坏、消灭。后一种原則对人类并不是不可避免的，也不是必然的，甚至也不是生活过程中所需用的；正相反，我們只看到这些原則发生于脆弱的心灵，并且因为它们違反其他习惯原則及推理原則，很容易会被适当的对比和对立所推翻。因为这个緣故，所以前面的原則被哲学所信奉，而后面的原則却遭到排斥。当一个人在黑暗中听到清晰的語音时，断言說有一个人在其近处，他的推理是正确

226

而自然的，虽然那个結論只是由习惯推得的，这种习惯由于“人”的观念和现前的印象經常結合在一起，把一个人的观念灌輸于心灵，并使那个观念生动起来。但是一个人如果在黑暗中沒来由地被恐惧幽灵的心理所苦恼，那他或者也可以說是在进行推理，并且也是很自然地在推理；不过說这种推理是自然的，其含义正如說一种疾病是自然的一样；因为疾病是由自然的原因发生的，虽然疾病正与健康——人的最愉快、最自然的状况相反。

古代哲学家們的意见，他們的实体和偶有性那两种虛构，和他們关于实体形式及奥秘性质的推理，正如黑暗中的幽灵，并且是由虽是通常、而并非人性中普遍而不可避免的原則得来的。近代哲学自认是完全摆脱了这个缺点，是由坚实、永恒和一致的想像原則产生的。这种自负究竟建立在什么基础上，正是我們现在所要研究的題目。

那个哲学的基本原則就是关于顏色、声音、滋味、气味、冷和热的那个意见；那个意见断言，这些性质都只是心中的印象，是由外界对象的作用而发生，但与对象的性质并无任何类似。在經過考察之后，我发现人們平常給这个意见所举出的理由中只有一条令人滿意，那个理由的根据就是：即使外界对象在一切外表上都繼續同一不变，那些印象却常有变化。这些变化决定于各种各样的条件：决定于我們不同的健康状况，犹如一个患病的人对于一向最喜欢的肉类会感到一种恶味；决定于各人的不同的脾性和体质，犹如一人所尝着是甜的东西，在别人会尝到是苦的。这些变化也决定于外界情况和位置的差別；云反射回来的彩色，随着云的距离，随着云与眼和发光体所形成的角而有变

化。火也在隔着某种距离时传来快乐感觉，而在隔着另一种距离时則传来痛苦感觉。这一类例子很多，而且是常见的。

由这些例子所推出的結論，也同样是可以想像到那样地极为令人滿意。确实，当同一个感官的各种不同印象发生于任何一个对象的时候，那么这些印象中并不是每一个都有存在于对象中的一种类似的性质。因为同一个对象在同时既然不能賦有同一个感官的几种不同性质，而同一种性质又不能类似于若干完全差异的印象；因此，明显的結論就是：我們的許多印象並沒有外界的模型或原型。但是我們根据相似的结果推测出相似的原因来。大家承认，許多顏色、声音等印象只是內心的存在物，发生于与之完全不相类似的原因。这些印象和其他顏色、声音等印象，在现象上看来并无不同之点。因此，我們断言，这些印象全体是由相似的根源发生的。

这个原則一經承认，那个哲学的一切其他学說似乎都可以自然地随之而来。因为声音、顏色、冷和热、以及其他可感知的性质既被排出了繼續独立存在物之列，那末我們所剩下的便只有所謂第一性质，只有这些性质是我們对之有任何恰当概念的实在性质。这些第一性质就是广袤和填充性，以及它們的种种混合和变异，即形状、运动、重力和凝聚力。动植物的生、长、衰、朽只是形状和运动的变化；一切物体的相互作用也是如此；火、光、水、气、土，以及自然中一切元素和能力的作用也都是这样。一种形状和运动产生另一种形状和运动；在物质世界中再也沒有我們可以拟想到的其他任何主动或被动的原則。

我相信，对于这个体系可以提出許多反駁：不过现在我将专

限于提出一种我认为很有决定意义的反駁。我肯定說，通过这
228 个体系，我們不但說明不了外界对象的作用，反而把所有这些对
象完全消灭了，并使我們不得不归到最狂妄的怀疑主义关于这
些对象的意見。如果顏色、声音、滋味、气味只是知觉，那末我們
所能想像的任何东西便不能賦有一种实在的、繼續的、独立的存
在；甚至人們所主要強調的第一性质，如运动、广袤和填充性等，
也都沒有这种存在。

先从运动考察起：显然，这是单靠运动自身而不参照某种其
他对象、便完全不能被想像的一种性质。运动这个观念必然以
一个运动着的物体为前提。那么，运动着的物体的观念（沒有了
它，运动便是不可思議的）究竟是什么样的观念呢？这个运动物
体的观念必然还原到广袤或填充性的观念；結果运动的实在性
就依靠于其他这些性质的实在性上了。

关于运动、这个意見是被普遍承认的，而我也已經証明在广
袤方面这个意見也是正确的；我并且也指出，我們不可能想像广
袤不是由賦有顏色或填充性的部分組成的。广袤的观念是一个
复合观念；但是这个观念既然不是由无数部分或微小观念組成的，
所以它最后必然分解为完全單純而不可分的部分。这些單純而
不可分的部分，既然不是广袤的观念，所以除非被想像为有顏色
的、或是有填充性的，它們就只能成为非实在物了。顏色已被排
除于任何实在的存在物以外。因此，我們的广袤观念的实在性
就只有依靠于填充性观念的实在性了。填充性的观念如果是虛
幻的，那么广袤的观念也便不能是正确的。因此，讓我們注意
来考察填充性的观念。

填充性的观念是两个物体在受到极大力量推动时也不能互相渗透、而仍維持其分离和独立存在的那樣一个观念。因此,如果不想像到某些有填充性的、并維持着这种分离而独立存在的物体,单独的填充性是完全不可思議的。但是我們对于这些物 229 体有什么样的观念呢?顏色、声音和其他第二性质的观念已被排除了。运动观念依靠于广袤观念,而广袤观念又依靠于填充性观念。因此,填充性的观念就不可能依靠于其中任何一个观念。因为那就是在繞圈子,使这一个观念依靠于那一个观念,而同时又使那一个观念依靠于这一个观念了。因此,我們的近代哲学就不曾給我們留下任何正确而滿意的填充性观念,因而也沒有留下正确而滿意的物质观念。

对于能够理解这个論証的每一个人,它将显得完全是有結論性的;但是由于这个論証对一般讀者也許会显得深奥而复杂,所以我如果力求改变說法,借以使其較為明白浅显,希望讀者們加以原諒。为了形成填充性的观念,我們必須想像两个物体互相挤压而并不互相渗透。我們如果只限于一个对象,便不可能得到这个观念,当然如果不想像任何一个对象,就更加不可能得到这个观念了。两个非实在物并不能相互把对方排斥于其自己位置以外;因为非实在物并不占有任何位置,也不能賦有任何性质。现在我問,对于我們假設填充性所屬的这些物体或对象,我們形成什么观念呢?要說我們仅仅想像物体为有填充性的,那就要无限地进行下去。如果說、我們在自己心中把这些物体描繪成为具有广袤的,那就把一切都还原到一个虚妄的观念上,或者只是在繞圈子。广袤必須被认为是颜色的,这是一个虚妄

的观念;或被认为是有填充性的,这又使我們回到了第一个問題上。关于运动性和形状,我們也可以作同样的說法;总而言之,我們必須断言,在把顏色、声音、冷和热排除于外界存在之列以后,就沒有剩下任何东西能够給予我們以一个正确而一致的物体观念。

还有一层:恰当地說,填充性或不可渗透性只是一种不可消灭性,这点前面已說过了^①;因为这个理由,我們就更有必要来形成我們所假設为不能消灭的那个对象的清楚观念。消灭的不可能性不能独立存在,也不能被想像为独立存在,而必然需要它所属的某种对象或真实存在。但是现在困难仍然存在,就是:我們如何能不求助于第二性的和可感知的性质而形成这个对象或存在的观念呢?

我們所慣用的、借着研究观念所由以发生的那些印象来考察那些观念的方法,在现在的場合下,我們也必須不能省略。由视觉、听觉、嗅觉和味觉进入心中的那些印象,据近代哲学說来是沒有任何与之类似的对象的;因而,被假設为真实存在的填充性的观念决不能由这些感官的感觉中任何一个得来。因此,就只剩下触觉这一感官还能够传来可以为填充性观念所由来的那个印象;我們确实也自然而然地想像,我們感觉到物体的填充性,而只需要触碰一下任何对象,就知觉到这种性质。不过这种

230 思想方法宁可以说是通俗的,而不是哲学的。这一点由下述两点考虑就可以看到。

① 第二章,第四节。

第一，我們很容易地看到，物体虽然借其填充性而被人感觉，可是触觉是与填充性十分差异的一种东西，两者并无絲毫类似之点。一只手瘫痪了的人，在看到那只手被桌子所支持时，也同他用另一只手触到那张桌子时，有同样完整的一个不可渗透性的观念。当一个对象挤压我們的任何一个肢体时，都会遇到抵抗；那种抵抗借其所給予神經和元气的那种运动，把某种感觉传到心中；但是我們不能由此断言，感觉、运动、抵抗三者有任何类似之处。

第二，触觉的印象若非当它在其广袤方面被考虑时，那它只是單純的印象；这对于现在的目的毫无帮助：从这个單純性我推断說，触觉印象既不表象填充性，也不表象任何实在的对象。因为讓我們假定一个人用他的手抵压一块石头或任何坚固的物体，又假定有两块石头互相挤压，那么人們立刻会承认，这两种情形并非在各方面都是相似的；在前一种情形下，有一种感觉与填充性相結合起来，而在后一种情形下，並沒有这种现象。因此，为了使这两种情形互相类似起见，就必须把那个人凭其手或感觉器官所感到的那一部分印象除去；在一个單純印象方面既然不可能作到这一点，所以这就迫使我們把整个感觉都除去，并且証明这一整个印象在外界对象方面並沒有原型或模型。此外还可以再加上一点：填充性必然以两个物体为前提，并需要接近和撞击两个条件；这既然是一个复合的对象，所以永不能被一个單純印象所表象。更不用說，填充性虽然繼續永远始終不变，而我們的触觉印象却是时时刻刻在变化的；这就清楚地証明了后者并不是前者的表象。

由此可见，我們的理性和我們的感官之間有一種直接而全部的对立；或者更确切地說，在我們根据原因和結果所得的那些結論和使我們相信物体的繼續独立存在的那些結論之間，有一種直接而全部的对立。當我們根据原因和結果进行推理时，我們断言，顏色、声音、滋味、气味，都沒有繼續、独立的存在。當我們排除了这些可感知的性质时，宇宙中也就沒有剩下具有那样一种存在的任何东西。

第五节 論灵魂的非物质性

在关于外界对象的每一个体系中，和我們所設想为那样清楚和确定的物质观念中，我們既然已經发现有那样一些矛盾和困难，那么在关于我們內在知觉和心灵本性的每个假設中，我們自然会預料有更大的困难和矛盾，因為我們总是认为后者是尤其模糊而不确定的。不过在这一方面，我們却是自己欺騙了自己。理智世界虽然糾纏于无限的含糊曖昧之中，却并不被我們在自然界中所发现的任何那一类矛盾所困惑。我們关于理智世界所有的知識都是自相符合的；至于我們所不知道的，那我們就只好听其自然了。

的确，假使我們傾听某些哲学家們，那么他們是声称要減少我們的无知的；不过我恐怕，这样就有使我們陷入这个題目本身原来可以避免的矛盾中的危險。这些哲学家們就是对于他們假設知觉所寓存其中的物质实体或精神实体进行細密推理的那些人們。为了終止双方的无限爭論起见，我不知道有更好的方法，只有用一句話要問这些哲学家們，他們所謂实体或寓存

(inhesion)究竟是什么意思？在他们答复了这个问题以后，而且一定要在作出答复以后，我们才可以合理地、认真去参加这场爭辯。

我们已经发现，在物质和物体方面，这个问题是无法答复的；但是在心灵这个方面，它除了仍然苦于种种同样困难之外，又被这个题目所特有的附加困难所缠扰。每个观念既是由先前的印象得来的，那么倘使我们有任意心灵实体的观念，我们也必然有这种实体的印象；而这如果不是不可能的、也是难以想像 233 的。因为一个印象若非类似于一个实体，又如何能表象那个实体呢？按照这派哲学来说，一个印象既然不是一个实体，并且没有一个实体的任何特殊性质或特征，它又如何能类似那个实体呢？

但是如果撇开了可能是什么或不可能是什么的问题，来谈现实是什么的问题，那末我希望，那些自称我们对心灵实体有一个观念的哲学家们指出产生那个观念的那个印象来，并且清楚地说出，那个印象是以什么方式发生作用，是由什么对象得来的。这个印象是一个感觉印象，还是一个反省印象呢？这个印象是愉快的，还是痛苦的，还是漠然的呢？这个印象还是永远伴随着我们，还是有间歇地返回来的呢？如果它是有间歇地返回来的，那么主要是什么时候返回来呢？并且是由什么原因产生出来的呢？

如果有任何人不答复这些问题，而是躲避这个困难，说一个实体的定义乃是可以独立自存的某种东西，而且这个定义就应当使我们满意：如果有人这样说，那么我就要说，这个定义与

每一个可以被想像的东西都是符合的，可是决不足以区别实体与偶有性，或是区别灵魂和它的知觉。因为我是这样进行推理的。凡可以清楚地被想像的东西都可能存在；而凡在任何方式下被清楚地想像的任何东西也就可能以那种方式存在。这是已经被承认的一条原则。其次，凡差异的事物都是可以区别的，而凡可以区别的事物都是可以被想像所分离的。这是另一条原则。我从这两条原则所推得的结论就是：我们的全部知觉既然都是互相差异，并且与宇宙中其他一切事物差异，所以这些知觉也都是互相分别的，互相分离的，而可以被认为是分别存在的，因而也就可以分别存在，而不需要任何别的东西来支持其存在。因此，这个定义如果说明一个实体的话，那末这些知觉便都是实体了。

- 234 由此可见，不论是借着考察观念的最初根源，或是借着一个定义，我们都不能得到任何一个令人满意的实体概念：据我看来，这似乎就是可以完全抛弃关于灵魂的物质性和非物质性的那个争论的一个充足理由，并且是使我绝对鄙弃那个问题本身的一个充足理由。除了对知觉而外，我们对任何事物都没有一个完善的观念。一个实体是和一个知觉完全差异的。因此，我们并没有一个实体观念。“寓存于某物之中”这个条件被假设为是支持我们知觉的存在的一个必要条件。可是没有任何东西似乎对支持一个知觉的存在是必要的。因此，我们便没有寓存观念。当人们问：知觉还是寓存于一个物质的实体中，还是寓存于一个非物质的（精神的）实体中时，我们甚至不懂得这个问题的含义，那么如何还可能加以答复呢？

有一个通常被用来証明灵魂的非物质性(精神性)的論証,据我看来是值得注意的。凡占有空間的东西都是由若干部分組成的;而凡由部分組成的东西即使不在实际上、至少在想像中是可以分割的。但是任何可分的东西都是不能与一个思想或知觉結合起来的,因为思想或知觉是一种完全不可分离、不可分割的存在物。因为假設有那样一种結合,那么那个不可分割的思想还是存在于这个占空間的、可分的身体的左方呢?还是存在于其右方呢?还是存在于其表面呢?还是存在于其中央呢?还是存在于其后方呢?还是存在于其前方呢?如果这个思想是和广袤結合起来的,那末它必然存在于广袤范围内的某处。如果思想存在于广袤的范围以内,那么思想或者存在于一个部分,或者存在于每一个部分:在前一种情形下,那个特殊的部分便是不可分的,知觉只是与这一部分結合,而并不与广袤結合;如果思想存在于每一部分,那末思想也必然是占有空間的、可以分离的、可以分割的,如同物体一样;这是彻底謬誤而矛盾的。因为任何人能够設想一个一碼长、一呎宽、一时厚的情感么?因此,思想和广袤是完全不相容的两种性质,永远不能合并于一个主体中。 235

这个論証并不影响关于灵魂实体的問題,而只影响灵魂与物质在空間上的結合問題。因此,一般地考察一下哪些对象能够或不能够有空間上的結合,那或許不是不适当的。这是一个奇妙的問題,或許可以导使我們达到重大的发现。

最初的空間和广袤概念完全是由视觉和触觉两种感官得来的;而且除了有顏色的或可触知的事物以外,也沒有任何东西的部分的排列方式足以传来空間观念。我們减少或增添一种滋味

的方式，與我們減少或增添任何可見的對象的方式不同；當幾種聲音同時刺激我們的聽覺時，也只有習慣和反省使我們對於發出那些聲音的物體的遠近程度形成一個觀念。凡標志出其存在的場所來的東西，必然是占有空間的，否則便是沒有部分或組合的一個數學點。凡占有空間的東西一定有一個特殊的形狀，如方形、圓形、三角形，其中沒有一個與一個欲望，或與其他任何印象或觀念互相符合的，而只能與上述視覺和觸覺兩種感官的印象符合。一個欲望，雖然是不可分的，也不應當被認為是一個數學點。因為要是那樣，那末就可以加上其他欲望，而造成兩個、三個、四個欲望，而且這些欲望還是分布和安置於有一定的長、寬、厚的那樣一個方式中；這種說法顯然是荒謬的。

在說明這一點以後，我如果提出曾被若干形而上學家所鄙棄、並被認為是違反人類理性最確定的原則的一個原理來，那就該不至於使人驚訝了。這個原理就是：一個對象可以存在，但卻不存在於任何地方。我肯定說，這不但是可能的，而且絕大部分的存在物都是、而且必然是以這個方式存在的。一個對象的各個部分如果不是排列得可以形成一個形狀或數量，而且整個對象對其他物體的關係也並不符合於我們的遠近概念，那末那個對象可以說是不在任何地方存在。但是除了視覺和觸覺兩者的知覺和對象以外，我們的全部知覺和對象顯然都是這種情形。一次道德的反省不能處於一個情感的右方或左方，氣味或聲音也不能是一個圓形或一個方形。這些對象和知覺不但不需要任何特殊的場所，而且还和場所是絕對不相容的，甚至想像也不能以場所給予這些知覺。至於說，要假設這些知覺不存在於任

何地方，便是謬誤，那末我們可以这样考虑：如果情感和情緒在知觉之前显得有任何特殊的場所；那么广袤观念也可以由这些知觉获得，正如其可以由視覺和触觉得来一样；这是与我們所已經确立的理論相反的。如果这些知觉显得沒有任何特殊的場所，那么它們也就可能以这种无場所的方式存在；因为凡我們所能想像的事物都是可能的。

现在就无需証明，那些單純而不在任何地方存在的知觉是不能在任何場所与占有空間并可以分割的物质或物体結合的了；因为如果沒有一种共同的性质作为依据，便不能建立一种关系^①。更值得提出的是：关于对象在空間中的結合的这个問題，不但出现于有关灵魂本性的形而上学的爭論中，而且甚至在日常生活中，我們也时时刻刻都有机会加以考察。例如，我們假設在桌子的一头有一个无花果，另一头有一个橄欖，那么显而易见，在形成这些实体的复合观念时，其中最明显的一个观念就是两种果实的不同的滋味的观念；同样显而易见的是：我們还把这些性质与有顏色而可触知的性质合并起来、結合起来。我們假設一种果实的苦味和另一种果实的甜味、存在于那两个可见的物体中，并且被桌子的全部长度所分开。这是那样引人注目和那样自然的一个幻觉，所以我們应当考察一下它們所由以产生 237 的那些原則。

一个占有空間的对象虽然不能和其他不存在于任何場所或者不占有空間的对象結合起来，可是这些对象仍然可能发生許

① 第一章，第五节。

多其他关系。例如，任何果实的滋味和气味都不能与其顏色和可触知性两种性质分开的；不論其中哪个是原因，哪个是結果，这些性质确是都永远同时并存的。这些性质也不但是一般地并存着，并且在心中也是同时出现的；而且我們是在使占有空间的物体接触我們的感官的时候，我們才知觉它的特殊的滋味和气味。因此，占有空間的对象和不在任何特殊場所存在的性质之間所有的这些因果关系，和在其呈现的時間上的接近关系，对心灵必然发生那样一种效果，即其中的一个出现的时候，它就立刻使心灵的思想轉而想到另外一个。不仅如此。我們不但因为两者之間的关系，使自己的思想由其中一个轉到另外一个，而且我們还要努力給予两者以一个新的关系，即場所中的結合关系，以便使这种推移更为順利，更为自然。因为一些对象如果被任何关系結合起来，我們便有在其中加添一种新关系的强烈傾向，以便补足那种結合：这个性质乃是我在人性中常有机会看到的，我将在适当的地方加以更詳細的說明。在我們排列各个物体时，我們总不会不把那些互相类似的物体放得互相接近，或者至少把它們放在相对应的观点之下。为什么呢？那只是因为我們在把接近关系加在类似关系上时，或把位置的类似关系加在性质的类似关系上时，感到一种滿意。这种傾向的結果已經在我們所最容易假設的特殊印象和其外界原因間那种类似关系中观察到^①。但是我們在现在这个例子中找到了这种傾向的最为明显的一个結果，在这里我們根据两个对象間的因果关系和在時間

① 第二节篇末。

上的接近关系，又虚构了一个場所上的結合关系，以便加强那种联系。

但是不論我們对于一个占有空間的物体(如无花果)和其特殊的滋味在場所上的結合、形成怎样混乱的概念，而在反省起来，我們在这种結合中确实一定会观察到一种完全不可理解、自相矛盾的东西。因为假設我們向自己提出一个明显的問題，即我們所认为包括在一个物体范围以內的那种滋味，还是在物体的每一个部分，还是只在于它的一个部分：那么我們立刻会感觉自己茫然不知所措，并且知道我們永远不能給予一个滿意的答复。我們不能答复說，滋味只存在于一个部分，因为經驗使我們相信，每个部分都有同样的滋味。我們也不能答复說，滋味存在于每一个部分，因为要是这样，我們就必須假說它是有形状的、占有空間的；这种說法是荒謬而不可思議的。因此，我們在这里是被两个直接相反的原則所影响的：一个原則就是决定我們將滋味与占有空間的对象結合起来的那种想像的傾向，另一个就是向我們指出那样一种結合是不可能的理性。我們分歧于这两个对立的原則之間，哪一个都不肯舍弃，而却使這個問題陷于混乱和模糊之中，以致我們不再觉察到那种对立。我們假設滋味存在于物体范围以內，不过它的存在的方式使它充滿全体而却不占空間，并且完整地存在于每一部分以內而无需分裂。簡而言之，我們在自己最习惯的思維方式中就应用了“全体存在于全体，全体又存在于各个部分”那个經院哲学派的原則；这个原則若是不加修飾地被提出来，是十分駭人的，因为那就等于說，一个东西存在于一个場所，同时却又不存在于那个場所。

所有这些謬誤的发生，都是由于我們力图以一个場所加于
239 一种完全不能有場所的事物；而我們所以要作这种努力，乃是因为我們倾向于借着赋予那些对象以一种場所上的結合，来补足建立在因果关系和時間接近关系上面的那种結合。但是理性如果毕竟有充分的力量足以克服偏见的話，那么在现在的情形下，它必然要取得胜利。因为我們只剩下几个可能的假設供我們选择：或者假設某些事物不在任何場所存在；或者假設这些事物是有形状的、占有空間的；或者假設，当这些事物与占有空間的对象合并起来时，全体就存在于全体之中，而全体又存在于每一个部分之中。后两个假設的謬誤充分地証明了第一个假設的真实。此外再沒有第四个意见。因为，如果假設这些事物是以数学点的方式存在的，那么这个假設就归結为第二个意见，并且假設，几个情感可以处于一个圓形之中，而且若干个气味在与若干个声音結合以后，就可以构成十二立方吋的一个物体；这一点只要一提到，就显得是可笑的了。

不过，在这样看待事物的观点之下我們虽然不能不摺弃那些把一切思想都結合于广袤的唯物主义者，可是略加反省就将為我們指出有同样的理由可以斥責其敌方，他們把一切思想都結合于單純而不可分的实体。最通俗的哲学告訴我們說，不通过一个意象或知觉作为媒介，任何外界对象都不能被心灵直接认知。现在呈现于我面前的那张桌子只是一个知觉，它所有的性质全部都是一个知觉的性质。但是在它的全部性质中，最明显的一个乃是广袤。这个知觉由各个部分组成。这些部分的配置給予我們以一种远近的概念，以及长、宽、厚的概念。这三个

度次的界限，就是我們所謂的形狀。这个形状是可移动的、可分离的、可分割的。可动性和可分离性是占有空間的对象的显著特性。为了終止一切爭論起见，我們可以說，广袤这个观念本身只是由一个印象复现而来，因而必須与那个印象完全符合。說 240 广袤观念与任何东西符合，也就等于說，这个观念是占有空間的。

自由思想者这时也許会洋洋得意了；他在发现了竟然有真正占有空間的印象和观念以后，就可以向他的敌方說，他們怎样能把單純而不可分的主体与一个占有空間的知觉結合起来呢？神学家們的全部論証现在都可以用来反詰他們自己了。那个不可分的主体或精神的实体是在知觉的左方呢？还是在右方呢？是在这个特殊部分呢？还是在那个特殊部分呢？是存在于每一个部分而并不占有空間呢？还是它整个处于任何一个部分，而同时并不抛弃其余部分呢？对于这些問題，我們所能給予的答复不但其本身是荒謬的，而且也不可能說明不可分的知觉和占有空間的实体是如何結合的。

这就給予我一个重新考察有关灵魂实体的問題的机会。我虽然认为那個問題完全不可理解而加以擯弃，可是我不禁要提出有关那個問題的进一步考虑。我肯定說，关于一个思維实体的非物质性、單純性、不可分性的学說是一个真正的无神論，正好为斯宾諾莎由此而恶名远揚的那些意见进行辯护。从这个論題，我希望至少获得一个有利的条件，就是我的論敌在看到他們的攻击也很容易被用来还击他們自己时，他們將沒有任何借口来攻击现在这个学說，使它成为可憎的了。

斯宾诺莎无神论的基本原则就是关于宇宙的单纯性、关于他所假设为思想和物质都寓存其中的那个实体的统一性的学说。他说,世界上只有一个实体;那个实体是完全单纯而不可分的,并且到处存在,而无局部存在的。我们由感觉在外界所发现的任何东西,我们由反省在内心所感觉到的任何概念,这些一切
241 都只是那个惟一的、单纯的、必然存在着的实体的种种变异,并没有任何分离的或各别的存在。灵魂的每一种情感,物质的每一个形状,不论如何彼此差异,互相不同,都是寓存于同一个实体中,并且在其本身保存其各别的特性,而并不把这些特性传达于其所寓存的那个主体。同一个基体(substratum)(如果我可以用这个名词)支持着千差万别的变异,而其本身并无任何差别;它使那些变异发生变化,而其本身并无任何变化。时间、地点、自然中一切差异,都不足以在这个基体的完全单纯性和同一性中产生任何组合或变化。

我相信,对于那个著名的无神论者的原则所作的这个简略的陈述,就足以说明现在的目的,无需继续深入那些阴暗的领域,我就可以表明,这个可憎的假设和已经那样深得人心的灵魂非物质性的假设,几乎是没有什么差别。为了阐明这点,让我们回忆^①一下前述的理论:每个观念既然是由一个先前的知觉得来的,所以对于一个知觉的观念,对于一个对象(或外界存在)的观念,这两者决不可能表象在种类上互相差别的任何东西。不论我们可以假设它们两者之间有什么差异,那种差异仍然是我们

① 第二章,第六节。

所不可思議的。我們只能設想一个外界对象只是沒有相关項的一种关系,否則便是把外界对象认为就是一个知觉或印象。

我由这个前提所将推出的結論,初看起来也許显得只是一种詭辯;不过稍加考察,它就可以被发现为是可靠而令人滿意的。这个結論就是:我們既然只可以假設,而永不能想像对象和印象間的一个种类上的差別,所以我們关于印象間的联系和矛盾所形成的任何結論都不能确知其是否可以应用于对象上;但是在另一方面,我們关于对象所形成的任何这一类結論却是一定可以应用于印象上面的。理由不难說明。一个对象既被假設为与一个印象是有差別的,所以我們不能断定,當我們根据印象²⁴²进行推理时,我們的推理所依据的那种情况,是否是对象和印象两者所共有的。对象在那一点上仍然可以和印象不同。但是當我們先形成关于对象的推理时,那么这种推理无疑地就必然扩展到那个印象上。这是因为那个論証建立于其上的那个对象的性质至少必然是被心灵所想像到的;而且那种性质如果不是与一个印象所共有的,那末它本身也就不能為我們所想像,因為我們沒有一个观念不是从印象那个根源得来的。因此,我們就可以建立一条确定的原理說,我們根据任何原則(除非根据經驗而作的一种不規則的推理^①)所发现出的对象之間的联系或矛盾、沒有不能扩展到印象上的,虽然与此相反的命題,即“印象之間可以发现的全部关系也是对象所共有的”那个命題,也許不是同样真实的。

① 就如第二节,由我們的知觉的一貫性所作的那种推理。

把这个理論应用到现在的問題上：这里有两个不同的存在物体系呈现出来，我假設我不得不給予它們以某种实体或寓存的基础。首先我观察到許多对象或物体所組成的一個宇宙，其中有太阳、月亮和星星，大地、海洋、植物、动物、人类、船舶、房屋和其他艺术品或自然产品。这里斯宾諾莎出場了，并告訴我說，这些都只是变异，这些变异所寓存的主体是單純的、非混合的、不可分的。此后我又考究另一个存在物体系，即思想的宇宙，或我的印象和观念的体系。在那里我观察到另一个太阳月亮和星星；被植物所复盖、动物所居住的另一套大地、海洋、城市、房屋、山岭、河流，簡而言之，就是我在第一个体系中所能发现的或想像的每一种事物。在我考察这些事物的时候，神学家們又露面了，并且對我說，这些也都是变异，都是一个單純的、非混合的、不可分的实体的变异。頃刻之間，就有数百张嘴吵得震耳欲聋，都对第一个假設表示憎恶和輕蔑，对第二个假設則表示贊揚和尊敬。我轉而注意这些假設，看看人們所以那样有所偏好的理由；我于是发现这些体系都犯了同样的不可理解的弊病，而且就我們所能理解的來說，这两个假設非常相似，不可能在一个假設中发现出不是两者所共有的謬誤之点来。我們对一个对象中任何性质所有的观念，沒有一个不符合于印象中的性质，沒有一个不表象那种性质，这是因为我們的全部观念都是由印象得来的。因此，在一个作为变异而占有空間的对象和作为其实体的單純而非混合的本质之間，我們所能发现的任何矛盾，也永远是同样发生于那个占有空間的对象的知觉(或印象)和那个非混合的本质之間。对象的每一个性质的观念都是通过一个印象传来的；

因此，凡可以知覺的每一种关系，不論是联系关系或是矛盾关系，必然是对象和印象两者所共有的。

这个論證一般地考究起来虽然似乎已經非常明显，不容有任何怀疑和矛盾，可是为了使它显得更为清楚和明白起见，讓我們来詳細地加以考察，并且看看，在斯賓諾莎体系中所发现的一切謬誤是否也可以在神学家們的体系中发现出来。^①

第一，經院学派的人們曾按照他們那派的談論方式（不能說是思想方式）反对斯賓諾莎說，一个形态既然不是任何独立的或分別的存在，所以同它的实体必然是一体的，因而宇宙的广袤必然在某种方式下与宇宙被假設为寓存其中的那个單純而非混合的本质是同一的。但是，他們可以說，这完全是不可能的、不可設想的，除非那个不可分的实体使自己扩展开来、去符合于广袤，或者是广袤收縮起来、去符合于不可分的实体。这个論證就我們所能理解的而言是正确的，而且要把这个論證应用到占有 244 空間的知覺上和靈魂的單純的本质，显然也不需要別的，只要把名詞變換一下就可以了。对象的观念和知覺的观念在每一方面都是同样的，人們只是假設两者之間有一种既不可知又不可理解的差別。

第二，前面已經說過，我們所有的实体观念沒有一个不可以应用于物质，而且沒有任何一个特殊的实体观念不可以应用于每一个特殊的物质部分。因此，物质不是一个形态，而是一个实体，而且每一个物质部分不是一个特殊的形态，而是一个特殊的

① 參閱貝爾(Bayle)氏字典，斯賓諾莎條。

实体。我已經証明，我們沒有一个完全的实体观念；我們只是把它当作可以独立自存的某种东西，所以显而易见，每一个知觉都是一个实体，而且知觉的每一个特殊的部分都是一个特殊的实体；因此，在这一方面來說，两种假設都处在同样的困难之下。

第三，人們对于主张宇宙中只有一个单纯实体的这个体系曾經反对說：这个实体既是一切事物的支持或基体，所以必然在同时改变形式，化为許多互相反对、互不相容的形相。圓形和方形同时在同一实体中是互不相容的。那么同一个实体如何能在同时改变其形式，化为那张方桌和这张圓桌呢？关于这些桌子的印象，我也要提出同样的問題，結果发现，这一方面的答案也不比前一方面答案更为令人滿意。

由此可见，不論我們轉向哪一方面，同样的困难总是跟随着我們，我們如果在証明灵魂的单纯性和非物质性方面更进一步，同时就不能不給一种危險而不可挽救的无神論准备好道路。如果我們不把思想称为灵魂的一个变异，而給它以那个較古而却又較为时髦的活动(action)那一个名詞，情形也完全相同。我們所謂活动的含义就等于普通所謂抽象的形态，恰当地說，也就是与一个实体不能区别、不能分离的某种东西，而只是借着理性的区别或一种抽象作用才能被人想像的。不过这样把变异一詞改为活动一詞，也毫无收获；我們也不能借此摆脱任何一个困难；这从下面两点考虑中就可以看出来。

第一，我說，活动一詞，按照这样的解释，永远不能正确地应用于由心灵或思維实体得来的任何知觉。我們的全部知觉彼此之間、以及和我們所能想像的其他每一个事物，都实在是互相

差异,并且是可以互相分离、互相区别的。因此,我們就不可能設想,这些知觉如何能够成为任何实体的活动或抽象形态。人們普通举运动为例来表明,知觉(作为一种活动)是以什么方式依靠它的实体的;这个例子并没有給予我們任何教导,反而使我們搞得更糊涂了。在外表上看来,运动对物体并不产生任何实在的和本质的变化,只是改变了它和其他对象的关系。但是一个在清晨和他所喜悅的同伴們在花园中散步的人,和一个在下午被关在地牢里,充滿了恐怖、絕望和憤恨的人,似乎有一种根本的差別,而且这种差別和物体因改变位置而发生的那种差別比起来,是完全另外的一种。我們既然由外界对象的观念的区别和可分离性推断說,外界对象彼此間有一种分別的存在,所以当我們把这些观念本身作为我們的对象时,依照前面的推理,我們关于这些观念也必然推得同样的結論。至少我們必須承认,我們既然沒有灵魂实体的观念,所以我們就不能指出,这个实体怎么能够不經根本的变化而就允許有知觉的那些差异,甚至知觉之間的相反情况;因而就永不能指出,在何种意义下知觉是那个实体的活动。因此,用毫无意义的活动一詞来代替变异一詞,²⁴⁶絲毫不能增加我們的知識,并且对于灵魂非物质性說也毫无益处。

第二,我还要附加說,应用活动一詞,如果有利于那个主张,那么对于无神論的主张也必然同样有利。因为我們的神学家們难道可以垄断活动一詞,无神論者不是同样可以利用这个名詞,并且肯定說,植物、动物、人类等等只是一个單純的、普遍的、并根据一种盲目和絕对的必然性發揮其作用的实体的特殊活动?

你将会說这是彻底荒謬的。我承认这是不可理解的，不过同时我肯定說：依照上述的原則來說，如果在“自然中一切对象都是一个單純实体的活动”那个假設中发现有任何謬誤，那末这个謬誤也必然存在于关于印象和观念的一个相似的假設中。

由这些关于知覺的实体和知覺的空間結合的假設，我們可以进到另一个比前一个假設較易理解、比后一个假設較为重要的假設，即关于我們知覺的原因的假設。經院学派中通常說：物质和运动不論怎样变化，仍然是物质和运动，而只是在对象的地位和位置方面产生一种差异。不論你怎样把物体一直分析下去，它仍然还是一个物体。不論你把物体納入什么样的形状，所得的結果仍然只是一个形状或各部分的关系。不論你以任何方式推动物体，你仍然只发现运动或关系的变化。我們不可能想像，例如一种圓形运动只是一种圓形运动，而另一个方向的运动，例如橢圓形运动却会成为一种情感或道德反省，或是两个球形分子的撞击会变成一种疼痛的感觉，而两个三角形分子的相撞却会給人以快乐的感觉：这样想像是荒謬的。但是这些不同的撞击、改变和混合既然是物质所能发生的仅有的变化，而且这

247 些变化从来不能給予我們以任何思想或知覺的观念，所以經院学派就断言說，思想永远不可能被物质所产生。

很少有人能够抵抗这个論証的表面的明显性；可是駁斥这个論証却是一件最容易的事情。前面我們已經詳細証明，我們从来感觉不到因果之間的任何联系，我們只是由于經驗到因与果的恒常結合，才得到有这种关系的知識，現在我們只需回顾一下那个証明就够了。凡不相反对的对象既然都可以恒常結

合,而任何实在的对象既然都不是相反的^①,所以我曾从这些原則推論說,如果把这个问题先驗地加以考虑,則任何事物都可以产生任何事物,而且我們永不会发现一个理由,可以說明任何对象为什么可以或不可以成为其他任何对象的原因,不論它們之間有多么大或多么小的类似关系。这显然摧毀了前面关于思維或知觉的原因的那一套推理。因为在运动和思想之間固然并不显现任何一种联系,可是其他一切原因和結果也都是这种情形。将一磅重的物体放在杠杆的一头,将同样重的另一个物体放在另一头;你将永不会在这些物体中发现出依据它們和中心的距离的任何运动的原則,正如你发现不出任何思想和知觉的原則一样。因此,如果你自称可以先驗地証明物体的那样一种位置决不能产生思想(因为不論如何轉动它,它仍然只是物体的一种位置);那么你也必須借着同样推理过程断言,位置永不能产生运动,因为在后一种情形下比在前一种情形下並沒有更为明显的联系。但是由于后面这个結論违反明显的經驗,而且我們在心灵的活动中也可能有相似的經驗,并且可以知觉到思想和运动之間的一种恒常結合:所以你如果在单单考虑了观念之后,就断言說,运动不可能产生思想,或者說,各个部分的不同位置不可能产生一个不同的情感或反省,那么你的推理就未免过于草率魯莽了。我們不但可以有这样一种經驗,而且确实有这种經驗,²⁴⁸因为每一个人都可以觉察到,他的身体的不同位置改变了他的思想和情緒。如果有人說,这种现象决定于灵魂和身体的联合,

① 第三章,第十五节。

那么我答复說，我們必須把关于心灵实体的問題和关于它的思想的原因的問題分开；而且如果专限于討論后一个問題，則借着比較思想和运动这两个观念，我們就发现两者是互相差异的，同时凭着經驗却又发现了两者是恒常結合在一起的。因果观念在应用于物质的作用上时，它的内容既然就只有这些情况，所以我們可以确实断言，运动可能是、而且确实是思想和知觉的原因。

在现在的情形下，我們只剩下这个两端論法：或者是說，除了在心灵能够在它的对象的观念中知觉到一种联系的地方以外，任何事物都不能成为其他事物的原因；否則便必須主张，我們所发现为恒常結合着的一切对象，就由于那种关系而應該被认为是一些原因和結果。如果我們选择两端論法的第一部分，那么就有下面这些結果。第一，我們实际上是說，宇宙中並沒有什么原因，或产生原則，甚至神自己也不是；因为我們对那个最高存在者的观念是由若干特殊印象得来的，可是那些印象沒有一个包含着效能，而且对其他任何存在似乎都沒有任何关系。有人也許說，对一个全能的存在者的观念和他所意願的任何結果之間的联系是必然而不可避免的；对于这种說法，我答复說：我們並沒有賦有任何能力的一个存在者的观念，当然更沒有賦有无限能力的存在者的观念。但是如果我們願意改变我們的說法，那我們就只能給能力下定义說，能力就是联系。因此，当我们說，全能存在者的观念和他所意願的每一結果的观念联系着时，我們实际上只是說：它的意志与每个結果联系着的那个存在者是和每个結果联系着的；这就成了一个同一命題，并不能使我們洞察能力或联系的本性。第二，但是假設神是伟大而具有效

能的原则,填补了一切原因的缺乏,这个说法就会把我们导入极端的大不敬和谬误之中。因为我们如果由于物质、运动和思想之间并没有明显的联系,便在自然的作用方面求助于神明,并且肯定说,物质本身不能传达运动或产生思想;那么根据同一理由,我们必须承认、神是我们全部意志和知觉的创生者;因为这些心理活动彼此之间以及和虽被假设但却是不可知的灵魂实体之间也并没有明显的联系。我们知道,有些哲学家们^①主张最高存在者对心灵的一切活动都具有这种动力,只有对于意志或意志的不重要的一些部分是个例外;虽然我们很容易看到,这个例外只是想逃避那个学说的危险结果的一个借口。如果除了具有一种明显能力的东西以外,再没有任何东西是能活动的,那么思想也并不比物质较为活动;如果这种不主动性使我们不得不求助于一个神,那么最高的存在者就是我们全部行为的真正原因,不论那些行为是坏的或是好的,是恶劣的或是善良的。

这样我们就不可避免地被迫转到两端论法的另一方面,即凡被发现为恒常结合在一起的一切对象,就该单单由于这种结合而被认为是一些原因和结果。但是凡不相反的一切对象既然都可以恒常结合在一起,而且任何实在的对象都不是互相反对的,所以结果就是,就我们凭着单纯观念所能判定的范围内而论,任何事物都可以成为任何事物的原因或结果;这显然就使唯 250
物主义者比他们的论敌占到上风。

因此,整个说来,我们如果下一个最后判决的话,我们可以

^① 神甫马尔卜兰希 Malebranche 和其他笛卡尔派。



说：关于灵魂实体的问题是绝对不可理解的；我们的全部知觉不论与延伸的实体或非延伸的实体并不是都能够有空间上的结合的；有些知觉是属于这一种，有些知觉则属于另外一种：对象的恒常结合既然就是因果的本质，所以就我们对那种关系有任何概念而言，物质和运动往往可以看作思想的原因。

哲学的王权是应该到处被承认的，所以要是在每个场合下，都迫使哲学为它的结论进行辩解，并且在可能要责怪哲学的每种特殊的艺术和科学之前，都得为自己进行辩护，那确实是对哲学的一种侮辱。这就令人想起一个被控诉为对其臣民犯了叛国罪的国王一样。只有在一个场合下，即当宗教似乎受到一点儿冒犯的时候，哲学认为给自己进行辩解是必要的，甚至是光荣的。因为宗教的权利，正如哲学本身的权利一样，是为哲学所珍视的，并且两者实际上是一致的。因此，如果有任何人设想前述的论证在任何方式下危害了宗教，那么我希望，下面的辩护将会消除他的顾虑。

关于人类心灵所能想像的任何对象的作用或持续，任何先验的结论都是沒有基础的。任何对象都可以被想像为完全变为不活动了、或在一刹那间被消灭了；而且，一个明显的原则就是：凡我们所能想像的事物都是可能的。这个原则，对于物质固然是真实的，对精神说来同样也是真实的，对一个延伸的复合的实体固然是真实的，对于一个单纯而不延伸的实体同样也是真实的。在这两种情形下，证明灵魂的永生性的形而上学的论证都同样是沒有决定性的。在两种情形下，道德的论证和根据于自然类比而得的论证都是同样有力而令人信服的。我的哲学如果

251

对于証明宗教的論証沒有增添什么东西，可是当我想到我的哲学并未削弱这些論証，一切还是保持原状，我至少可以感到滿意了。

第六节 論人格的同一性

有些哲学家們认为我們每一刹那都亲切地意識到所謂我們的自我；认为我們感觉到它的存在和它的存在的繼續，并且超出了理証的証信程度那样地确信它的完全的同一性和單純性。他們說，最强烈的感觉和最猛烈的情感，不但不使我們放弃这种看法，反而使我們更深刻地固定这种看法，并且通过它們所带来的痛苦或快乐使我們考虑它們对自我的影响。要想企图对这一点作进一步的証明，反而会削弱它的明白性，因为我們不能根据我們那样亲切地意識到的任何事实，得出任何証明；而且如果我們怀疑了这一点，那末我們对任何事物便都不能有所确定了。

不幸的是：所有这些肯定的說法，都违反了可以用来为它們辯护的那种經驗，而且我們也并不照这里所說的方式具有任何自我观念。因为这个观念能从什么印象得来呢？要答复這個問題，就不能不陷于明显的矛盾和謬誤；可是我們如果想使自我观念成为清楚而可理解的，那末這個問題就必須要加以答复。产生每一个实在观念的，必然是某一个印象。但是自我或人格并不是任何一个印象，而是我們假設若干印象和观念所与之有联系的一种东西。如果有任何印象产生了自我观念，那么那个印象在我們一生全部过程中必然繼續同一不变；因为自我被假設为是以那种方式存在的。但是並沒有任何恒定而不变的印象。²⁵²

痛苦与快乐、悲伤与喜悦、情感和感觉，互相接續而来，从来不全部同时存在。因此，自我观念是不能由这些印象中任何一个或从任何别的印象得来的；因此，也就沒有那样一个观念。

但是再进一步說，依照这个假設，我們的一切特殊知觉又必然成了什么样子呢？所有这些知觉都是互相差异、并且可以互相区别、互相分离的，因而是可以分別考虑，可以分別存在，而无需任何事物来支持其存在的。那么，这些知觉是以什么方式属于自我，并且是如何与自我联系着的呢？就我而論，当我亲切地体会我所謂我自己时，我总是碰到这个或那个特殊的知觉，如冷或热、明或暗、爱或恨、痛苦或快乐等等的知觉。任何时候，我总不能抓住一个沒有知觉的我自己，而且我也不能观察到任何事物，只能观察到一个知觉。当我的知觉在一个时期內失去的时候，例如在酣睡中，那么在那个时期內我便觉察不到我自己，因而真正可以說是不存在的。当我因为死亡而失去一切知觉，并且在解体以后，再也不能思維、感觉、观看并有所爱恨的时候，我就算是完全被消灭了，而且我也想不到还需要什么东西才能使我成为完全不存在的了。如果有任何人在認真而无偏见的反省之后，认为他有一个与此不同的他自己的概念，那么我只能承认，我不能再和他进行推理了。我所能向他让步的只是：他或許和我一样正确，我們在这一方面是有本质上的差异的。他或許可以知觉到某种单纯而繼續的东西，他称之为他自己，虽然我确信，我自身並沒有那样一个原則。

不过撇开这些形而上学家們不談，我可以大胆地就其余的人們說，他們都只是那些以不能想像的速度互相接續着、并处于

永远流动和运动之中的知觉的集合体，或一束知觉。我們的眼睛在眼窩內每轉动一次，就不能不使我們的知觉有所变化。我們的思想比我們的视觉更是变化无常；我們的其他感官和官能 253 都促进这种变化，灵魂也沒有任何一种能力始終維持同一不变，那怕只是一个刹那。心灵是一种舞台；各种知觉在这个舞台上接續不断地相继出现；这些知觉来回穿过，悠然逝去，混杂于无数种的状态和情况之中。恰当地說，在同一時間內，心灵是沒有單純性的，而在不同時間內，它也沒有同一性，不論我有喜爱想像那种單純性和同一性的多大的自然傾向。我們决不可因为拿舞台来比拟心灵，以致发生錯誤的想法。这里只有接續出现的知觉构成心灵；对于表演这些場景的那个地方，或对于构成这个地方的种种材料，我們連一点概念也沒有。

那么，什么东西給予我們那样大的一种傾向，使我們賦予这些接續的知觉以一种同一性，并且假設我們自己在整个一生的过程中具有一种不变的、不間断的存在呢？为了答复这个問題，我們必須区别思想或想像方面的人格同一性和情感或我們对自身的关切方面的人格同一性。前一种是我們现在研究的題目；为了彻底說明这个題目，我們必須把这个題目作相当深入的研究，并且要說明一下我們归之于植物和动物的那种同一性，因为这种同一性与自我或人格的同一性有极大的相似之点。

对于一个經過一段假設的時間变化而仍然沒有变化而不間断的对象，我們有一个明确的观念，这个观念我們称为同一性观念。我們对于接續存在着、并被一种密切关系联系起来的若干不同的对象也有一个明确的观念；在精确观察之下，这就提供了

254

一个极其完善的多样性概念，就像那些对象之间原来没有任何关系似的。不过“同一性”和“相关对象的接续”这两个观念虽然本身是完全各别的，甚至是相反的，可是在我们的通常思想方式中，两者确是往往被人互相混淆起来。我们考虑不间断的、不变化的对象时的那种想像的活动，和我们反省相关对象的接续时的那种想像的活动，对于感觉来说几乎是相同的，而且在后一种情形下也并不比在前一种情形下需要更大的思想努力。对象间的那种关系促使心灵由一个对象方便地推移到另一个对象，并且使这种过程顺利无阻，就像心灵在思维一个继续存在着的对象时那样。这种类似关系是混乱和错误的原因，并且使我们以同一性概念代替相关对象的概念。不论我们在一个刹那中如何把相关的接续现象认为是可变的或间断的，而在下一刹那仍然一定会赋予那种关系以完全的同一性，而认为它是不变化的、不间断的。上述那种类似关系，使我们发生了那样大的这种错误倾向，以至我们在还没有觉察之前，就陷入了这种错误之中。我们虽然借着反省不断地校正自己，并且返回到一种较为精确的思维方法，可是我们不能长期坚持我们的哲学，或是消除想像中的这种偏向。我们的最后办法就是向这种偏向屈服，并且大胆地肯定说，这些不同的相关对象实际上是同一的，不论它们是如何间断而有变化的。为了向我们自己辩护这种谬误，我们往往虚构某种联系起那些对象，并防止其间断或变化的新奇而不可理解的原则，这样，我们就虚构了我们感官的知觉的继续存在，借以消除那种间断；并取得了灵魂、自我、实体的概念，借以掩饰那种变化。但是我们还可以进一步说，即在我们不发生这样一

种虚构的地方，我們混淆同一性和关系性的那种倾向也是那样的大，以致使我們往往想像^①，在各个部分間的关系之外，还有某种不可知的神秘的东西联系着这些部分。我认为我們所归之于植物和蔬菜的同一性，就是这种情形。即使沒有这种情形发生，我們仍然感觉到有混淆这些观念的倾向，虽然我們在这一方面并不能自圓其說，也不能发现任何不变的、不間断的东西作为我們的同一性概念的根据。

由此可见，关于同一性的爭論并不单是一种文字上的辯論。因为當我們在一种不恰当意义下把同一性归之于可变的或間断的对象时，我們的錯誤并限于表达方式，而是往往伴有一种不变的、不間断的事物的虚构，或是伴有某种神秘而不可解說的事物的虚构，或者至少伴有进行那种虚构的一种倾向。要給每一个公正的研究者把这个假設証明得使他滿意，必須要根据日常經驗和观察指明，那些可变的或間断的、可是又被假設为繼續同一不变的对象，只是由接續着的部分所組成，而由类似关系，接近关系或因果关系联系起来的。因为那样一种接續既然显然是符合于我們的多样性的概念，所以我們只是由于一种錯誤，才认为这种接續有一种同一性；而且使我們陷于这种錯誤的那些部分的关系，实际上既然只是产生观念的联結并使想像在各个观念之間順利推移的一种性质，所以錯誤的发生只是由于这种心灵活动和我們思維同一而繼續的对象时的那种心灵活动有一种类

① 如果讀者想知道一个大天才怎样会和一般人一样被这些显得很浅薄的想像原則所影响，那么就請他讀一下莎夫茨伯雷勸導关于宇宙联合原則和植物及动物同一性的推理。參閱他的道德学家；或哲学漫談。

似关系。因此，我們的主要任务就必然是要証明，我們沒有观察到它們的不变性和不間断性、而就以同一性賦予它們的一切对象，都是由若干接續的相关对象組成的那樣一些对象。

为了証明这一点，可以假設有任何一团物质、它的各个部分是互相接近、互相联系着的；假設所有的部分都不間断地、不变地繼續是同一的，我們显然一定要认为这个物质团有一种完全的同一性，不論我們在它的全体或在任何一个部分中观察到什么样的运动或地位的变化。但是假設一个很小的或細微的部分加在那个物质团上，或者从那个物质团上减去，那末严格地說，²⁵⁶这虽然絕對消灭了全体的同一性，可是由于我們的思想很少那样地精确，所以我們毫不犹豫地断言，我們所见的那个变化得很小的物质团仍然是同一的。由变化前的对象至变化后的对象，思想的进程是那樣的順利而方便，所以我們几乎觉察不到那种推移，而很容易认为，我們还只是在繼續观察同一个对象。

这个实验帶着一种很可注意的情节，就是：在一个物质团中任何一个重大部分的变化虽然消灭了全体的同一性，可是我們必須依部分对全体的比例来度量部分的大小，而不是用絕對标准加以度量。加上或减少一座山，并不足以使一个行星呈现异样；可是增减不多几吋，就能消灭某些物体的同一性。我們只有借助于下面这种反省，才可以說明这点：就是对象不是依照它們实在的大小，而是依照它們彼此的比例，在心灵上起着作用，并打断或間断它們的作用的繼續性的。因此，这种間断既然使一个对象不再显得同一，所以构成这种不完全的同一性^①的，必然

① 英文編者在书旁加上了【完全的？】這樣的一个附注，并把正文中的“不完

就是那种不間断的思想进程。

这一点还可以被另一种现象所証实。一个物体的任何重大部分的变化消灭了它的同一性,但是可注意的是,在那种变化是逐漸地、不知不覺地产生出来时,我們就不那样容易认为它有同样的效果。理由显然不外是这样的:即心灵在追随物体的接續的变化时,感觉到很容易地由观察物体在这一刹那的状态进而观察它在另一刹那的状态,而在任何特殊的时间都知觉不到它的活动有任何間断。心灵根据这种繼續着的知觉就以一种繼續的存在和同一性归于那个对象。

但是不論我們如何小心把变化徐徐引进,并使那种变化和 257 全体成某种比例,可是当这些变化最后被观察到变得巨大了的时候,我們就迟疑不决,不肯以同一性归于那样一些差异的对象了。但是,我們还有另外一种手段,通过它可以誘导想像更前进一步;那就是,使各个部分互相联系,并与某种共同目的或目标結合起来。一艘船虽然由于屡經修繕,大部分已經改变了,可是仍然被认为是同一艘的船;造船材料的差异,也并不妨碍我們以同一性归于那艘船。各个部分一起参与的共同目的,在一切变化之下始終保持同一,并使想像由物体的一种情况順利地推移到另一种情况。

我們如果再把部分之間的感应作用加到它們的共同目的的上面,假設在它們的全部活动和作用中、彼此有一种交互的因果关

全的”一詞放在括弧里,显然是对于“不完全的”一詞用在这里的正确性有所怀疑。但从上下文看来,休謨在这里用“不完全的同一性”乃是指上文所說“我們毫不犹豫地断言,我們所见那个变化得很小的物质仍然是同一的”那种同一性而言,并无任何不合之处。因此,我們在中譯本中已把英文編写的旁注略去。——中文編者

系；那么上述情形就更加显著了。一切动物和植物都是这种情形；在这些物类方面，不但各个部分都和某种共同的目标有联系，并且也都互相依靠，互相关联。那样一种强固的关系的效果就是：每个人虽然都必须承认，在不几年的时间中，植物和动物都经过了全部改变，而且其形状、大小和实质也完全变了，可是我們仍然以一种同一性归于它們。由幼小树苗长成高大树木的一棵橡树，仍然是同一棵的橡树，虽然任何一个物质分子或其各部分的形状都已不是同一的了。一个婴儿长大成人，时而肥胖，时而消瘦，可是他的同一性却并没有变化。

我們也可以考究下面两种现象，这两种现象也有其可以注目之点。第一个现象就是，我們平常虽然能够相当精确地区别数目的同一性和类型的同一性，可是我們有时把两者混淆了，在
258 思想和推理中把一个当作另外一个。例如一个人听到一种时断时續的声音时就說，那还是同一的声音，虽然那些声音只有一种类型同一性或类似关系，而并没有任何数目的同一性，只有发出这些声音的那个原因的同一性。同样，我們也可以說（这也并不破坏語言的恰当性），原来一座用砖块建筑的教堂傾圮以后，教区又用沙石按照近代的建筑术重建了同一的教堂。在这里，教堂的式样和建筑材料都已不是同一的了，前后两个教堂也没有任何共同之点，所共同的只有两者对教区居民的关系；可是单是这一点就足以使我們称两者为同一的了。但是我們不得不說，在这些情形下，在第二个对象开始存在之前，第一个对象已經可說是消灭了。借着这种方法，在任何一个時間点上就都不会有差异观念或多样观念呈现于我們之前；而且我們因此就毫不犹豫地

把两者称做同一的。

第二，我們可以說，在接續的相关对象中，虽然需要各部分的变化不要太突然，不要很完全，才能保存同一性，可是当印象本性就是容易变化而不恒定的时候，我們就允許較為突然的一种轉变，这种轉变在其他情况下是和那种同一关系不相符合的。例如一条河流的本性既然在于各部分的运动和变化，所以虽然在不到二十四个小时的时间中，这些部分完全变了，而这并不妨碍河流在若干世紀中繼續保持同一不变。任何东西的自然情况或本质情况都可說是被人所預期的；而凡被人所預期的东西比起不寻常的、奇特的东西来，所造成的印象总是較浅，并且也显得沒有那样重要。前一类中的重大变化比起后一类中的最細微的变化来，在想像看来，实在似乎要小一些；而且那种变化因为它所打断的思想的連續性較少，所以就其消灭同一性而言，影响也就較為小些。

現在我們可进而說明人格同一性的本性，这个問題在英国，²⁵⁹尤其是近年来，已成为那样重大的一个哲学問題；在英国，人們对一切比較深奥的科学都在以特別大的热誠和勤奋加以研究。显然，在說明植物、动物、船舶、房屋、一切复合的和可变的艺术产品或自然产品的同一性方面、所曾經那样成功地运用的那个推理方法，在这里仍然必須繼續采用。我們所归之于人类心灵的那种同一性只是一种虛构的同一性，是与我們所归之于植物或动物体的那种同一性属于同样种类的。因此，这种同一性一定不可能有另一个来源，而是一定发生于想像在相似对象上的相似作用。

这个論証在我认为是完全有决定性的，不过恐怕它仍然不能使讀者信服，所以就請他衡量下面这个更加严密、更为直接的推理。显然，我們所归之于人类心灵的那种同一性，不論我們想像它是如何的完善，仍然不足以使那些各別而不同的知觉合并为一体，并使那些知觉失掉作为它們要素的那些各別的和差异的特征。这点仍然是真实的：加入人类心灵組織中的每一个各別的知觉都是一个各別的存在，并且与其他各个知觉(不論是同时的或接續的)都是互相差异、可以互相区别、互相分离的。不过虽有这种区别性和分离性，而我們仍然假設整个一系列的知觉是被同一性結合着的；所以关于这种同一性关系自然就发生了一个問題，就是：同一性还是把各种知觉真正締結起来的一种东西呢，还是只把这些知觉的观念在想像中联結起来的一种东西呢？換句話說就是，在声言一个人格的同一性时，我們还是观察到他的各个知觉之間的一种真正的締合呢？还是只感觉到我們对这些知觉所形成的观念之間有一种結合呢？前面我們已經詳細地証明，人的知性在对象之間永远观察不到任何实在的联

260 系，而且甚至因果結合在严格考察之下也归結为观念間的一种习惯性的联系，我們如果回忆一下这个証明，那么上述的問題便将迎刃而解。因为由此所得的結論显然是这样的：同一性并非真正属于这些差异的知觉而加以結合的一种东西，而只是我們所归于知觉的一种性质，我們之所以如此，那是因为當我們反省这些知觉时，它們的观念就在想像中結合起来的緣故。但是能在想像中把观念結合起来的仅有的性质，就是前述的那三种关系。这些关系就是观念世界中的結合原則，离开了这些原則，每

一个明确的对象都可以被心灵所分离,并可以分別地被思考,而和其他任何对象似乎并无什么联系,就像它們因为差异极大、距离极远而彼此互不相关时一样。因此,同一性是依靠于类似关系、接近关系和因果关系三种关系中的某几种关系的。这些关系的本质既然在于产生观念間的一种順利推移;所以,我們的人格同一性概念完全是由于思想依照了上述原則,沿着一連串关联着的观念順利而不間断地进行下去而发生的。

因此,现在所留下的唯一問題就是:当我们考虑一个心灵(或能思想的人格)的接續存在时,我們的思想的这种不間断的进程是由什么关系产生出来的。这里我們显然必須专取类似关系和因果关系,而把接近关系去掉,因为这种关系在现在情形下的影响是很小的或是完全沒有的。

先从类似关系談起:假使我們能够清楚地透視他人的心胸,而观察构成其心灵(或思想原則)的接續的那一串知觉,并且假設他对于大部分过去的知觉永远保持着記憶;那么显然,再沒有比这个情形更能有助于以一种“关系”給予层层递变中的这个接續现象了。因为記憶不就是我們借以喚起过去知觉的意象来的一种官能么?一个意象既是必然和它的对象类似,那么記憶既然 261 把这些互相类似的知觉常常置于思想系列中,岂不就必然会使想像較為順利地由一个环节轉移到另一个环节,而使全部系列显得像一个对象的繼續么?因此,在这一点上,記憶不但显现出了同一性,并且由于产生了知觉間的类似关系,而有助于同一性的产生。不論我們考虑自己或別人,情形都是一样。

至于因果关系,我們可以說,要想对人类心灵有一个正确的

观念,就該把它視為各种不同的知觉或不同的存在的一个体系,这些知觉是被因果关系联系起来,互相产生,互相消灭,互相影响,互相限制的。我們的印象产生它們的相应的观念,而这些观念又产生其他印象。一个思想赶走另一个思想,跟着引进第三个思想,而又被第三个思想所逐走了。在这一方面,我如果将灵魂比作一个共和国,那是最为恰当的;在这个共和国中,各个成員被統治与服从的相互关系結合起来,随后又生出其他的人們,后人继承着前人、不断更替地来传續同一个的共和国。同一个共和国不但改变其成員,并改变其法律和制度;同样,同一个人也可以改变其性格和性情,以及其印象和观念,而并不致失去其同一性。不論他經歷什么样的变化,他的各个部分仍然被因果关系所联系着。在这个观点下,情感方面的人格同一性可以証实想像方面的人格同一性,因为前一种同一性使我們的那些远隔的知觉互相影响,并且使我們在现时对于过去的或将来的苦乐发生一种关切之感。

既然只有記憶使我們熟悉这一系列知觉的接續性和这个接續性的范围,所以主要是由于这个緣故,記憶才被认为是人格同一性的来源。我們如果沒有記憶,那末我們就永远不会有任何因果
262 果关系概念,因而也不会有构成自我或人格的那一系列原因和結果的概念。但是當我們一旦从記憶中获得了这个因果关系的概念以后,我們便能够把这一系列原因、因而也能把人格的同一性扩展到我們的記憶以外,并且能够包括我們所完全忘却而只是一般假設为存在过的一切时间、条件和行动。因為我們所記憶的过去行动是多么少呢?例如,誰能告訴我說,在一七一五

年、一、月、一、日，一七一九年、三、月、十、一、日，一七三三年、八、月、三、日，他有过什么思想或行动呢？他是否会由于完全忘記了这些日子的事件、而說，现在的自我和那时的自我不是同一个人格，并借此推翻了关于人格同一性的最确立的概念呢？因此，在这种观点下来說，記憶由于指出我們各个不同的知觉間的因果关系，所以与其說它产生了人格同一性，不如說它显现了人格的同一性。那些主张記憶完全产生了人格同一性的人們，就必須說明我們为什么能够这样把自我同一性扩展到我們的記憶之外。

这个学說的全部使我們达到一个对现在問題极关重要的結論，即关于人格同一性的一切細微和深奧的問題，永远不可能得到解决，而只可以看作是語法上的难题，不是哲学上的难题。同一性依靠于观念間的关系；这些关系借其所引起的順利推移产生了同一性。但是这些关系和順利推移既然可以不知不觉地逐漸减弱，所以我們就沒有正确的标准，借此可以解决关于这些关系是在何时获得或失去同一性这个名称的任何爭論。关于联系着的对象的同一性的一切爭論都只是一些空話，实际上仅仅是部分之間的关系产生了某种虛构或想像的結合原則而已，正像我們前面所說的那樣。

关于我們的同一性概念(在应用于人类心灵上时)的最初来源和不确定性我們所說过的話，无需多少更动，就可以推广来用于單純性的概念。一个对象，如果其各个不同的共存的部分是被一种密切关系所締結起来的，那末它在想像上的作用正如一个完全單純而不可分的对象的作用完全一样，无需更大的思想努力便可以进入想像。由于这种作用的單純性，我們就认为那

个对象有一种单纯性，并虚构一个结合原则，作为这种单纯性的支持，作为那个对象的一切不同部分和性质的中心。

关于理智世界和自然（照休谟自改）世界的各派哲学体系，我們现已考察完毕；在我們的多方面的推理方式中我們曾被导入各种的論題；这些論題有的闡明了和証实了本书的前几部分，有的給我們下面的意见准备了道路。现在就應該返回来更仔細地考察我們的題材，并且在我們已經對我們的判断和知性的本性作了詳細說明之后，进而精确地剖析人性。

第七节 本卷的結論

但是在我进入我前面的哲学的深海中之前，我很想在现在这一站上稍停片刻，思考一下我所已經走过的、并需要极大的技术和勤劳才能圓滿結束的那段航程。我想我正像这样的一个人，虽曾触到許多浅滩，并在駛过狹窄的海口时几乎遭到船舶沉沒的危險，可是仍然有絕大的勇气，敢于乘着那艘风吹雨打的漏船
264 駛入大海，甚至雄心勃勃，居然想在这些不利条件下环繞地球一周。不过回忆起过去的种种錯誤和困惑，使我对将来很不自信。在我的研究中我所不得不使用的那些官能的可怜的状态、弱点和紛乱，增加了我的顾虑。补救或校正这些官能的不可能性，使我几乎陷于絕望，使我决意在现在这块光秃秃的岩石上灭亡，而不願投身于无边无际的大洋中。在这样突然料到我的危險时，使我垂头丧气；而且那种悲观情感既是比其他情感往往更容易沉溺不返，所以现在这个題目就喚起我的层出不穷的沮丧的感想，助长了我的失望情緒。

我首先对我在我的哲学中所处的孤苦寂寞的境地，感到惊恐和迷惑，設想自己是一个奇形怪状的妖物，不能融合于社会中間，断絕了一切人間的来往，成为一个彻底被遺弃了的、衷心忧郁的人。我很想混入群众之中，取得掩护和温暖；但是我无法勉强自己去和这样缺陷的人們混合起来。于是我就招呼他人来与我为伍，自成一个团体；但是沒有一个听我的话。每个人都退避远处，惧怕那个四面袭击我的风暴。我已經受到一切哲学家、邏輯学家、数学家、甚至神学家的嫉恨；那么，我对我必然要遭受的侮辱，还有什么惊奇么？我对他們的体系，已經声明不贊成；那么他們如果对我的体系和我个人表示憎恨，我还能惊异么？当我四面展望时，我就預见到爭論、反駁、憤怒、詬罵和毀謗。而当我返观內視时，我也只发现怀疑与无知。举世都联合起来反对我，駁斥我；虽然我自己就已經是那样脆弱，以至我觉得，我的全部意见如果不經他人的贊同，予以支持，都将自行瓦解和崩溃。每走一步，我都感到躊躇，每重新反省一次，都使我恐怕在²⁶⁵我的推理中发生錯誤和謬誤。

因为，除了我个人特有的无数弱点以外，我既然还发现了許多人性所共有的弱点，我为什么还能够自信不疑地冒险从事那样一个勇敢的事业呢？在抛弃一切已經确立的意见的同时，我难道能够自信自己是在追随真理么？即使幸运指导我跟踪真理的足迹前进，我又可以凭什么标准来判別真理呢？在作了最精确的最确切的推理之后，我并不能拿出为什么要同意它的理由来。我只是感到一种强烈的傾向，不得不在那些对象出现于我面前的那个观点下来强烈地考虑它們。經驗是以对象的过去种

种結合来教导我的一个原則。习惯是决定我預期将来有同样现象发生的另一个原則；这两个原則联合起来作用于想像，并使某些观念比其他沒有这种优势的观念、能在較强烈而較生动的方式下被我所形成。心灵借这种性质才使某些观念比其他观念較为生动（这一点似乎是那样浅薄，那样少地建立在理性上的），离了这种性质，我們便永不能同意任何論証，也永不能使我們的視野超越呈现于我們感官之前的那些少数对象之外。不但如此，就是这些对象我們也只能认为它們只有依靠于感官的一种存在；而且我們也必須把这些对象完全包括在构成我們自我或人格的那一系列接續的知觉中。不但如此，即使对于那个接續的关系而言，我們也只能承认那些直接呈现于我們意識中的知觉，而記憶所呈现于我們的那些生动的意象，也永远不能被认为是过去知觉的真相。因此，記憶、感官和知性都是建立在想像或观念的活泼性上面的。

像这样一个无常而易誤的原則，人們如果在它的一切变化中都盲目地加以信从（这是不可避免的），那就难怪它把我們导
266 入种种錯誤之中了。使我們根据因果进行推理的，正是这个原則；使我們相信外界对象在离开感官时仍然繼續存在的，也是这个原則。不过这两种作用虽然在人类心灵中同样是自然的和必然的，可是，在某些情况下两者却是^①直接相反的，而且我們也不可能一面根据因果进行正确而有規則的推理，同时又相信物质的繼續存在。那么我們該怎样調整那些原則呢？我們該选择

① 第四节。

哪一条原則呢？假如我們不願选择两个原則中的任何一个，可是依次同意于两者（这在哲学家們中間是常见的），那么当后来我們明知故犯地接受了那样一个明显的矛盾时，我們还有什么信心去僭取哲学家那样一个光荣的称号呢？

如果我們推理的其他部分在某种程度上是可靠的、令人滿意的，那末这种矛盾^①也就比較可以原諒的了。但是，情形正与此相反。當我們把人类知性追溯到它的第一原則上时，我們就发现它把我們导入了那样一些的意见，使我們过去全部的辛苦勤劳都显得可笑，并使我們沒有勇气去进行将来的研究。人的心灵所最爱好研究的，就是每一个现象的原因；而且我們知道了直接的原因还不滿足，总还要把我們的探討推进下去，一直达到原始的、最后的原则。我們如果沒有認識到原因借以作用于其結果上的那种功能，联系着因果的那种鏈索，以及那种鏈索所依靠的那个具有效能的性质，那末我們便不肯停止下来。这是我們全部研究和思考的目的：那么，當我們知道了这种联系、鏈索或功能只是存在于我們自身，只是因习惯而得来的那种心理的傾向，而且这种傾向只是使我們由一个对象推移到它的通常伴随物，并由一个对象的印象推移到那个伴随物的生动观念；这时候，我們該是怎样的失望呢？这样一个发现不但斬断了可以得到滿意結果的任何希望，甚至挫折了我們的这种願望；因为當我們說，我們想把最后的作用原則作为寓存于外界对象中的一种东西而加以認識的时候，那就显得我們或者是自相矛盾，或者是在

① 第三章，第十四节。

說毫无意义的話。

的确，在日常生活中，我們觉察不到我們观念中的这个缺陷，而且我們也感觉不到，在最常见的因果結合方面，也正如在最不寻常而奇特的因果結合方面，我們都一样不知道結合因与果的那个最后原則。但是这种情形只是由想像的幻觉发生；問題在于，我們应当在什么样程度上听从这些幻觉。這個問題很为困难，使我們陷于极为危險的两难境地，不論我們以哪个方式加以回答。因为我們如果同意想像的每一个浅薄的提示，那么这些提示除了往往是互相反对之外，还使我們陷于那样的錯誤、荒謬和模糊之中，使我們最后对自己的輕信感到慚愧。最可以危害理性，并在哲学家們中間引起最多錯誤的，就是想像的飞跃。想像焕发的人在这一方面或許可以比作聖經上所說拿翅膀掩住自己眼睛的那些天使〔譯注〕。这一点已有那样多的例子加以闡明，我們就可以不必再費心去詳細論究了。

但在另一方面，如果考慮到了这些例子，使我們决心排斥想像的一切浅薄的提示，而牢牢地守住知性，即想像的比較一般的、比較确立的那些特性：那么，即使这个决心能够穩固地貫徹下去，那也是危險的，并且会带来十分有害的結果。因为我已經指出^①，知性在依照它的最一般的原則单独活动时，就完全推翻了自己，不論在哲学或日常生活的任何命題中都不留下任何最低

268 低的証信程度。我們只是借着想像的那种独特的和似乎浅薄的特性，才把自己从这种彻底的怀疑主义中挽救出来，因为由于这

① 第一节。

种特性，我們就难以观察事物的远景，而且对于那些事物的远景也不像对于較容易、較自然的事物那样，能够发生明显的印象。那么，我們是否可以立下一条普遍原理說：任何精微或細致的推理都不应当接受么？应当仔細考究一下这样一个原則的結果。要是这样，你就完全断絕了一切科学和哲学；你既然根据想像的一个特性进行推理，根据公平的理由你就必須接受它的全部性质；这样你分明是自相矛盾了；因为这个原理必然建立在前面的推理上面，而前面的推理已可以被认为是足够精細的和思辨的了。那么，我們处在这些困难之中，該选择哪一方面呢？如果我們信从这个原則，擯弃一切精微的推理，那么我們就陷于最明显的謬誤。如果我們排斥这个原則，而接受这些推理，那么，我們就完全推翻了人类的知性。因此，我們就只剩下一个虛伪的理性，否則便是毫无理性，再无其他选择余地。就我來說，我在现在情形下，不知如何是好。我只能遵照平常人的所为；那就是，这种困难很少或从来不被想到；即使这个困难一度出现于心中，馬上也就被遺忘了，仅仅留下一个模糊的印象。十分精微的反省对我們的影响很小；可是我們并不、而且也不能、立下一条規則說，这些反省不應該有任何影响；这种說法包含一种明显的矛盾。

不过我所說十分精微的、形而上学的反省对我們的影响很小或竟是沒有，那是什么意思呢？根据我现在的感觉和經驗，我不能不取消和擯弃这个意见。对人类理性中这些重重矛盾和缺陷的强烈观点深深地影响了我，刺激了我的头脑，因此我准备抛弃一切信仰和推理，甚至无法把任何意见看作比其他意见較为

269 可靠或更为可能一些。我在什么地方？我是什么样的人？我由什么原因获得我的存在，我将来会返回到什么状态？我应该追求誰的恩惠，惧怕誰的憤怒？四周有什么存在物环绕着我？我对誰有任何影响，或者说，誰对我有任何影响？我被所有这类問題迷惑了，开始想像自己处于最可怜的情况中，四围漆黑一团，我完全被剝夺了每一个肢体和每一种官能的运用能力。

最幸运的是，理性虽然不能驅散这些疑云，可是自然本身却足以达到那个目的，把我的哲学的忧郁症和昏迷治愈了，或者是通过松散这种心灵倾向，或者是通过某种事务和我的感官的生动印象，消灭了所有这些幻想。我就餐，我玩双六，我談話，并和我的朋友们談笑；在經過三、四个钟头的娱乐以后，我再返回来看这一类思辨时，就觉得这些思辨那样冷酷、牵强、可笑，因而发现自己无心再继续进行这类思辨了。

因此，我在这里发现自己絕對而必然地决心要生活、談話、行动，正如日常生活中的其他人們一样。不过我这种自然的倾向、以及我的精力和情感的趋向，虽然使我回到对世人的一般原理的懶散的信仰，可是我觉得先前的那种心情仍然存留着，以致我准备把我的全部书籍和論文都扔到火里，决心不再为了推理和哲学而放弃人生的快乐。现在怒气籠罩着我，使我发生了这些感想。如果服从我的感官和知性，那末我就会、而且也必然順从自然的倾向；在这样的盲目服从中我就赤裸裸地表明了 my 怀疑主义的心情和原則。不过我是否因此就必须竭力反抗使我懶散和行乐的自然倾向呢？我是否必須在某种程度上断絕那样愉快的人和人之間的交往，而且我必须絞尽脑汁去从事玄思和

270

詭辯呢？虽然在同时对于那样一种辛苦的勤劳究竟是否合理，我也不能得到解答，而且又没有借此达到真理和确实性的任何相当大的希望。我有什么义务非把时间这样浪费不可呢？这样做能够达到什么目的，能够服务于人类的利益、还是我私人的利益呢？不能。正像进行推理或信仰任何事物的一切人都一定是傻瓜那样，如果我一定要做傻瓜的话，那末我的傻气至少要是自然的和愉快的。如果我反抗我的倾向，我也得有反抗的正当理由；我不愿再被导入前面所遭遇到的凄凉的寂境和险恶的路途中去流浪了。

这些就是我的愤怒和懒散的情绪；的确，我必须承认，哲学对这些情绪丝毫提不出什么反对的理由，哲学的胜利的希望只能寄托在愉快的心情的再现，而不能寄托在理性和信念的力量。在人生一切事务中，我们仍然应当保存我们的怀疑主义。如果我们相信，火能生暖，水能提神，那只是因为如果我们作其他的想法，我们就会吃大亏的。如果我们哲学家的话，那末我们的哲学只应该是根据于怀疑主义的原则，并且是由于我们感觉到一种喜爱从事哲学思想的倾向。不论什么地方理性如果是生动活泼，并与某种倾向混合起来，我们就应当加以同意。理性如果不是这种情形，它便永远不能有影响我们的任何权利。

因此，当我倦于娱乐和交游，而在我的房间中或在河边独自散步时恣意沉思，这时我又感到自己的心灵集中内向，自然地倾向于把我的观点转到我在读书和谈话过程中所遇到的争论得很多的所有那些题材。对于道德上的善恶的原则，对于政府的本性和基础，对于推动和支配我的那些情感和倾向的原因，我都不

禁有一种乐意加以認識的好奇心。我如果不知道我是根据了什么原則，贊許一个对象，而不贊許另一个对象，称一种东西为美，称另一种东西为丑，判断其真实和虛妄，理性和愚蠢：那么我思想起来便觉得不安。现在的学术界在这种种方面都是处于可怜的无知状态，我对此很感关切。我感觉自己雄心勃勃，要想对于人类的教导有所貢獻，并借我的发明和发现获得声名。这些感想在我现在的心情中自然而然地涌现起来，我如果轉到其他事情或娱乐上去，借以驅除这些感想，那么我觉得就快乐而論我将有所損失。这就是我的哲学的起源。

但是，即使假設这种好奇心和雄心不至于把我帶到日常生活范围以外的思辨中去，可是由于我的弱点，我也必然会被导入这一类的探討之中。确实，迷信在其体系和假設方面，比起哲学来要大胆得多。哲学对于有形世界中出现的种种现象滿足于指出它們的新的原因和原則，而迷信却开辟了自己的世界，給我們呈现出完全新的景象、存在物和对象。人类的心灵既然几乎是不可能像动物的心灵一样，停止在构成日常交际和行动的題材的那个狹隘的对象范围以內，所以我們就只应当慎重考虑如何选择我們的向导，并应当选择最稳妥、最愜意的向导。在这一方面，我要大胆地推荐哲学，而且毫不犹豫地选取哲学，舍弃各种各样的迷信。因为迷信既是自然而順利地由人类的通俗意见发
272 生的，所以就更加有力地把握住人心，而且往往能够搅乱我們对生活 and 行动的安排。哲学則与此相反，它如果是正确的話，那么就只能以溫和与适中的意見提供于我們；如果是虛假而狂妄的話，那末它的意見也只是冷靜的、一般的思辨的对象，很少可以

达到打断我們自然傾向进程的程度。哲学家中間，只有犬儒学派是一个离奇的例子，只有他們曾由純粹哲学的推理陷入了极度狂妄的行为，正像世界上曾有的任何僧侶或托鉢僧一样。一般說来，宗教中的錯誤是危险的；哲学中的錯誤則仅仅是可笑而已。

我也知道，具有这种心理上的优点和心理上的弱点的两类人将包括不了所有的人类，尤其在英国，有許多正直的先生們因为經常从事家庭瑣务，或是以通常的消遣自娛，他們的思想很少超出每日呈现于其感官前的那些对象之外。的确，这一类人，我并不想把他們造成哲学家，我也不希望他們成为这些研究中的同道，或这些发现的听众。他們还是留在他們现在的情况中比較好；我不想把他們鍛炼成哲学家，我只希望我們能够把这种粗泥土的混合物分一分給我們各派体系的奠基人，因为这正是他們通常所最需要的一种成分，可以緩和組成他們的那些烈焰般的分子。当一种热烈的想像被允許进入了哲学，当各种假設只因为是动人听聞和称心合意而被采納时，那末我們便永不能有任何稳定的原則，也永不能有任何符合于平常的实践和經驗的意见。但是如果这些假設一旦消除去了，那末我們就可以希望建立一个体系或一套意见，这个体系即使不是真实的（因为这一点或許是超过了我們的希望），至少也会使心灵感到滿意，而經得起最苛刻批評的考察。如果我們想到，这些問題成为探討和推理的題材，为时尚短，那末我們便不会因为人世間許多空想体 273 系的倏生倏灭，而对达到这个目的表示絕望了。在两千年的時間中，曾經屡次有那样长期的中断，又經過那样大的挫折，所以

这段历史只是一段短暫的时间，不可能使科学达到相当完善的程度；也許我們还处在世界的过早的时期，难以发现任何可以經得起最后世代人类的考察的原則。就我而論，我的惟一希望只是：在某些点上使哲学家們的思辨轉到另一个方向上去，并向他們比較清楚地指出他們惟一能够希望对之得到証信和信念的那些題目，借此我可以对促进人类知識稍有貢獻。人性研究是关于人的惟一科学，可是一向却最被人忽視。我如果能使這門科学稍为流行一些，就心滿意足了。这一点希望平息了有时候控制着我的怒气，又把我的心情从有时候控制着我的懶散状态中振奋起来。讀者如果觉得自己处于同样輕松的心情，請他随着我进入我后面的思辨中。如果不是这样，那么就請他順从自己的爱好，等待勤奋精神和高兴心情的再度来临。一个人如果这样輕松愉快地研究哲学，比起另一个感觉自己爱好哲学、而同时却充滿了疑虑和犹豫以至完全排斥哲学的人，他的行为就更符合于地道的怀疑主义。一个地道的怀疑主义者，不但怀疑他的哲学的信念，也怀疑他的哲学的怀疑；不論由于怀疑或信念，他都从来不会擯弃他可能自然享有的天真的快乐。

虽然我們有怀疑主义的原則，我們还是不但应当一般地纵容那种爱好从事于最細致的哲学研究的傾向，而且还应当順从那种使我們在某些特殊点上（依据我們在特殊时刻观察这些特殊点的那些观点）表示肯定而坚决的傾向。我們比較容易制止
274 自己，不去进行一切考察和探討，而不容易制止自己那样一种自然的傾向，并防止由于精确和詳細地观察一个对象总是会发生的那种信念。在这样一种場合下，我們不但容易忘掉我們的怀

疑主义,甚至也容易忘掉我們的謙遜,而应用这一类的詞語,如显然,确实,不可否认的;我們对于公众如果存着适当的敬意,或許就应当避免这类詞語。我也可能曾經照着別人的榜样陷于这种錯誤之中;不过在这里,我要申請大家不要再提出在这一方面所可以提出的任何駁斥,我在这里声明,这一类詞語是由我对于对象的现前观点所逼出来的,并不意味着独断的精神,也不意味着对于我自己的判断的自負的看法;我很知道这一类意见是不适合于任何人的,而对于一个怀疑主义者則更不适合。

〔譯注〕 聖經旧約,以賽亞第六章二节:其上有撒拉弗(天使之一种)侍立,各有六个翅膀,用两个翅膀遮脸,两个翅膀遮脚,两个翅膀飞翔。

第一节 题目的划分

正像心灵的一切知觉可以分为印象和观念一样，印象也可以有另外一种分类，即分为原始的和次生的两种。这种印象分类法，也就是我在前面把印象分为感觉印象和反省印象时所用的那种分类法^①。所谓原始印象或感觉印象，就是不經任何先前的知觉，而由身体的組織、精力、或由对象接触外部感官而发生于灵魂中的那些印象。次生印象或反省印象，是直接地或由原始印象的观念作为媒介，而由某些原始印象发生的那些印象。第一类印象包括全部感官印象和人体的一切苦乐感觉；第二类印象包括情感和类似情感的其他情緒。

确实，心灵在发生知觉时，必須要由某处开始；而且印象既然先行于其相应的观念，所以必然有某些印象是不經任何介紹而出现于灵魂中的。这些印象既然依靠于自然的和物理的原因，所以要对它們进行考察，就会使我远远离开本題，进入解剖学和自然哲学中。因为这个緣故，我在这里将只限于討論我所 276 称为次生的和反省的那些其他的印象，这些印象或是发生于原始的印象，或是发生于原始印象的观念。身体的苦乐是心灵所感觉和考虑的許多情感的来源；但是这些苦乐是不經先前的思

① 第一卷，第一章，第二节。

想或知觉而原始发生于灵魂中或身体中的（称之为灵魂或身体都可以）。一阵痛风症产生一长系列的情感，如悲伤、希望、恐惧；但痛风症并不是直接由任何感情或观念发生的。

反省印象可以分为两种，即平靜的与猛烈的。对于行为、著作和外界对象的美和丑所有的感觉，属于第一种。爱和恨，悲伤和喜悦，骄傲与谦卑等情感属于第二种。这种分类远非精确。对诗歌和音乐的狂喜心情往往达到极高的程度；而恰当地被称为是情感的其他别的印象，却可以衰退成为那样柔和的一种情绪，以至于变得可说是觉察不到了。但是一般说来，情感比起发生于美和丑的情绪来既然较为猛烈，所以这两类印象通常是互相加以区别的。人类心灵这个题材是极其丰富和多样的，所以我在这里将利用这个通俗的、似乎有理的划分，以便可以比较有序地进行研究；关于我们的观念，我所认为必须要讲的话，现在既然都已说过，我将进而说明这些猛烈情绪或情感、它们的本质、来源、原因和结果。

当我们观察各种情感时，又发现了直接情感和間接情感的那种划分。我所谓直接情感，是指直接起于善、恶、苦、乐的那些情感。所谓間接情感是指由同样一些原则所发生、但是有其他性质与之结合的那些情感。这种划分我现在不能再进一步加以辯解或说明。我只能概括地说，我把骄傲、谦卑、野心、虚荣、爱、
277 恨、妒忌、怜悯、恶意、慷慨和它们的附属情感都包括在間接情感之下。而在直接情感之下，则包括了欲望、厌恶、悲伤、喜悦、希望、恐惧、绝望、安心。现在先从前一种谈起。

第二节 論驕傲与謙卑;它們的对象 和它們的原因

驕傲 (pride) 与謙卑 (humility) 是單純而一致的印象, 所以我們不管用多少話也不能对两者 (或者說对任何一种情感) 下个正确定义。我們所能企求作到的最大限度, 就是列举伴随这些情感的种种条件, 而对它們作一描述: 不过驕傲与謙卑这两个名詞既是通用的, 而且两者所表象的印象又是最常见的, 所以每一个人自己都会对它們形成一个最正确的观念, 不至有任何錯誤的危险。因为这个理由, 为了不在緒論上多費工夫, 我将立刻开始考察这些情感。

显而易见, 驕傲与謙卑是恰恰相反的, 可是它們有同一个对象。这个对象就是自我, 或我們所亲切記憶和意識到的接續着的一串相关观念和印象。當我們被这些情感之一所激动时, 我們的观点总是固定在自我。我們的自我观念有时显得优越, 有时显得不够优越, 我們也就随着感到那些相反感情中的这一种或那一种, 或因驕傲而兴高采烈, 或因謙卑而抑郁沮丧。心灵不論接納其他什么对象, 而在考虑这些对象时, 总要着眼于我們自己; 否則这些对象便永远不能刺激起这些感情, 或者使它們有些微的增减。当自我不被考虑到时, 便沒有驕傲或謙卑的余地。

不过我們所謂自我的那一系列接續着的知觉, 虽然永远是这两种情感的对象, 可是自我并不能成为这些情感的原因, 或单凭自身就足以刺激起这些情感。因为这些情感既是恰恰相反的, 并且有一个共同的对象; 所以假使它們的对象也是它們的原 278

因，那么，这个对象一产生了任何程度的一种情感，同时就不能不刺激起相等程度的另一种情感来；这种对立和反对必然会互相消灭。一个人不可能同时既骄傲而又谦卑；当他有发生这些情感各自不同的理由时（这是常常发生的），那末这些情感或是交替发生，或是在相遇时、一方尽其全力去消灭对方，结果是占优势的那一方的剩余力量还继续影响着心灵。但是在现在的情况下，沒有一种感情能够占到优势；因为假设单是自我观点就刺激起这些情感来，那么这个观点对两者既然都是漠然的，所以就必然以同一比例产生两种情感；换句话说，也就是不能产生任何一种情感。如果一面刺激起某种情感，而同时又刺激起其势均力敌的对手来，那就立刻取消了前面所做的工作，而最后必然使心灵成为完全平静和漠然。

因此，我们必须区别这些情感的原因和对象；必须区别刺激起情感的那个观念和那个情感一经刺激起来被我们观察时所参照的那个观念。骄傲与谦卑一旦刺激起来以后，立即把我们的注意转向自我，并把自我看作它们终极的、最后的对象；但是还需要一种东西，才能产生它们，即两种情感之一所特有，而不在同一程度内产生两者的一种东西。呈现于心灵的第一个观念就是一个原因（或产生原则）的观念。这个观念刺激起与之相关的情感来；那种情感一经刺激起来，就把我们的观点转到另一个观念，即自我观念。因此，这里就有一个情感处于两个观念之间，其中一个产生情感的，另一个是被情感所产生的。因此，第一个观念表象着情感的原因，第二个观念表象着情感的对象。

先从骄傲与谦卑的原因谈起；我们可以说，它们的最明显而

可注目的特性，就是这两种情感可以由此而发生的那些主体的²⁷⁹极大多样性。心灵的每一种有价值的性质，不論其属于想像，属于判断，属于记忆，或属于性情，如机智、见識、学問、勇敢、正义、正直，所有这些都是驕傲的原因，而其反面則是謙卑的原因。这些情感并不限于发生在心灵方面，而也将它們的观点扩展到身体方面。一个人也可以由于美貌、体力、敏捷、体态、熟练的舞术、騎术、剑术、以及他在任何体力劳动和技艺方面的灵巧而感到驕傲。但是还不止这些。这些情感在往远处看时，还包括了一切与我們有絲毫联系或关系的任何对象。我們的国家、家庭、儿女、亲戚、財富、房屋、花园、犬馬、衣服，任何一样都可以成为驕傲或謙卑的原因。

由于考虑到这些原因，所以看来就必须对这种情感的原因作一个新的区别，即区别那种发生作用的性质和那种性质所寓存的主体。例如，一个人对属于自己的美丽的房屋，或自己所建筑和设计的美丽的房屋，感到得意。这里，情感的对象就是他自己，而其原因則是那所美丽的房屋：这个原因又再分为两个部分，即作用于情感上的那个性质，和那个性质所寓存的那个主体。性质就是那种美，而主体即是視為他的財產或由他所設計的那所房屋。这两个部分都是要素，而它們之間的區別也不是虛幻不实的。美如果不寓存于和我們有关系的某种东西，而单就其自身来考虑，永不能产生任何驕傲或虛榮；但如果沒有美或可以代替美的其他某种事物，单靠最强的关系也很少影响到那种情感的。这两个項目既然很容易分开，而且两者必須結合起来才能产生那种情感，所以我們應該把两者看作那个原因的組

成部分,并在自己心中确定一个这种区别的精确观念。

280

第三节 这些对象和原因是从哪里来的

我們前面已經观察到这些情感的对象和它們的原因之間的差別,并且在原因以內又区别了作用于情感上的那种性质,和那种性质所寓存的主体;現在我們就进而考察,什么东西决定它們各自的内容,并給这些感情指定那样一个特殊的对象、性质和主体来。借着这种方法,我們将会充分理解到驕傲与謙卑的起源。

第一,这些情感显然不但是被一种自然的特性,而且还是被一种原始的特性所决定来把自我作为它們的对象。这种特性的作用既是恒常而稳定的,所以沒有人能够怀疑它們不是自然的。驕傲与謙卑的对象永远是自我;每当这些情感向外观察的时候,它們总要着眼于我們自己,否則任何人或对象都不能對我們发生任何影响。

这个情形也是由一种原始的性质或最初的冲动发生的;我們如果考虑到这种性质是区别这些情感的特征,这一点就将显得明白无疑。自然若不是給予心灵以某些原始的性质,心灵便永不能有任何次生的性质;因为在那种情形下,心灵就沒有行动的基础,也永不能开始發揮它的作用。但是我們所必須认为原始的这些性质,是和灵魂最不可分离的,而且不能还原到其他性质的那样一些性质。而决定驕傲和謙卑的对象的正是这样一种性质。

产生那种情感的原因和那种情感所指向的那个对象是否是同样自然的,而且那么許多的原因还是由心灵的任意的妄想得

来的,还是由它的素质得来的:我們或許可以把这一問題看作一个更重大的問題。这个疑惑是可以立刻消除的, 如果我們观察 281 一下人性,并且考虑一下,在一切民族和时代中,同样的对象永远产生驕傲与謙卑,而且甚至當我們看到一个素不相識的人的时候,我們也能相当知道,什么将增加或减少他的这一类的情感。在这一方面,如果有任何差异,那也只是由于人类性情和脾气的差异,并且这种差异也不甚大。只要人性保持同一不变,我們能不能想像,人們对于他們的权力、財富、美貌或个人的优点会完全漠不关心,而他們的驕傲和虛榮也不会被这些优点所影响呢?

但是,虽然驕傲与謙卑的原因显然是自然的,可是我們在考察之后,将会发现这些原因并不是原始的,而且这些原因絕對不可能各自借着自然的一种特殊规定和原始結構适合于这些情感。这些原因除了它們的极大的数量以外,許多都是艺术的产品,一部分来自人的勤劳,一部分来自各人的爱好,一部分来自人的幸运。勤劳产生了房屋、傢具、衣服。爱好决定这些东西的特殊种类和性质。幸运显示了物体的不同的混合和組合所产生的結果,因而往往有助于上述一切的制作。因此,不能設想,所有这些每一种都由自然所預见和规定;不能設想,引起驕傲或謙卑的每一种新的艺术品,不是因为具有自然地影响心灵的某种共同的性质,才适合于这些情感,而是其本身就是一个原始原則的对象,那个原則在此以前一向隱藏在灵魂以內,只是由于偶然才終於被人发现出来的;这样設想是荒謬的。因为要是这样,那么发明精美盖式办公棹的第一个工匠,使得到这种办公棹的人

心中产生出驕傲来时，其所凭借的原則便不同于使他因华丽的棹椅而自傲的那些原則了。这种說法既然显得分明是可笑的，所以我們必須断言，驕傲和謙卑的每一个原因，并不是借着一种各别的、原始的性质适合于这些情感，而一定有或多或少的条件是这些情感所共有的，并且是它們的效能所依据的。

此外，在自然的过程中，我們也发现了，虽然結果可以很多，而結果所由以产生的原則通常却是少数的、簡單的；一个博物学家在說明每种不同的作用时，如果都要求助于一种不同的性质，那就是他的拙劣的一个表征。这个說法在人类心灵方面岂不更是正确的嗎？因为心灵是这样有限的一个主体，我們可以正确地設想，它不能够包容刺激起种种驕傲和謙卑的情感所必需的那樣一大堆的原則，如果每个各別的原因都借着一套各別的原則适合于情感的話。

因此，精神哲学在这里所处的情况正和哥白尼时代以前的自然科学所处的情况一样。古代的人們虽然知道自然无妄作的那个格言，可是仍然設計了与真正哲学不相符合的那樣繁复的天体体系，而最后那些体系却不得不让位于一个比較簡單而自然的体系。倘使我們毫不犹豫地給每一个新现象都发明一个新的原則，而不使它适合于旧的原則；倘使我們以叠床架屋的原則充塞在我們的假設之內；那就确实地証明了，这些原則中沒有一条是正确的，而我們只是想借一大批伪說来掩盖自己对于真理的无知罢了。

第四节 論印象与观念的关系

这样，我們沒有任何障礙或困难，就确立了两条真理，一条是：这許多原因是根据自然的原則刺激起驕傲与謙卑的；另一条是：每个不同的原因并不是借一个不同的原則适合于其情感的。現在我們就将进而探討，我們如何可以把这些原則归結到較小的数目，并且在那些原因中发现它們的影响所依靠的某种共同成分。

为了达到这个目的，我們必須反省人性中某些特性，这些特²⁸³性虽然对于知性和情感两者的每种作用都有一种巨大的影响，可是哲学家們通常并不曾加以強調。第一个特性就是我一再讲述和說明过的观念的联結。心灵不可能在長時間內始終固定在一个观念上，而且即使尽其最大努力，也永不能达到那样一种恒定程度。不过我們的思想不論如何容易改变，它們在变化中并不是完全沒有任何規則和方法的。思想依之进行的規則，是由一个对象进到与之类似、接近、或为它所产生的对象。当一个观念呈现于想像中时，被这些关系結合起来的其他任何观念就自然地随之而来，并由于这种导引而比較順利地进入心灵。

我在人类心灵中所观察到的第二种特性就是与此类似的印象的联結。所有类似的印象都联系在一起，一个印象一发生，其余的就立刻随之而来。悲伤和失望产生憤怒，憤怒产生妒忌，妒忌产生恶意，恶意又产生悲伤，一直完成整个一周为止。同样，當我們的性情被喜悅鼓舞起来时，它自然而然地就进入爱情、慷慨、怜悯、勇敢、驕傲和其他类似的感情。心灵在被任何情感激

动时，就难以限定在那种单独的情感，没有任何变化或变异。人性是十分无常的，不可能有任何那样的规律性。易变性是人性的要素。既是这样，那么人性不是极其自然地要向着那些适合于人的性情、符合于当时占着优势的那一套情感的感情或情绪而变化么？因此，在印象間也和观念間一样，显然都有一种吸引作用或联结作用；不过两者之間有这样一种显著的差别，即观念是被类似、接近和因果关系所联结的，而印象却只是被类似关系所联结的。

第三，我們可以观察到，这两种联结关系是十分互相协助、
284 互相促进的，两种联结如果会合于同一个对象上，推移过程便更加容易完成。例如一个人因为受到他人侵害，性情变得非常紊乱和暴躁的时候，就容易找到几百种引起不满、焦急、恐惧和其他不安情感的东西，特别是当他能够发现这些东西就在于引起他的最初情感来的那个人身上，或是在这个人的附近。促进观念推移的那些原则在这里和影响情感的那些原则会合在一种活动里面，使心灵上起了双重的冲动。因此，那个新的情感必然以更大的猛烈程度发生出来，而向这种情感的推移也必然变得更加顺利而自然。

在这个場合下，我可以援引一个优秀作家的高論；他是以下述方式发表他的感想的。“想像对于一切伟大、奇异而美丽的事物都感到愉快，而且想像在同一对象中所发现的这些优点越多，它就越感到愉快，因为这个緣故，它也能够借另一个感官的帮助，得到新的快乐。例如任何連續的声音，如鳥鳴的声音或瀑布傾泻的声音，每一刹那都激发观赏者的心灵，使他更加注意他眼

前那个地方的各种美景。又如有一个地方发出了一陣香气，那种香味也提高想像的快乐，使当前景色中的色彩和青綠显得分外怡人；因为两种感官的观念都在互相促进，而且在互相結合起来时，比在分別进入心中时，更加令人愉快；正如一幅画中的各种顏色如果調配得很好，便可以互相衬托，因而相得益彰，增添了它的美”。在这个现象中，我們可以注意到印象和观念的联結，以及它們交互的协助。

第五节 論这些关系对驕傲与謙卑的影响

285

这些原則既是依据毫无疑問的經驗确立起来的，我现在就开始考虑，我們該怎样通过检视驕傲和謙卑的一切原因来应用这些原則，不論这些原因被視為起作用的性质或被視為这些性质所寓存的主体。在考察这些性质时，我立刻发现，其中有許多都一致地产生苦乐的感觉，而且那种苦乐感觉是独立于我在这里所力求加以說明的那些驕傲和謙卑的感情的。例如，我們的美貌借其本身，凭其外观，就給人以驕傲之感，同时也給人以快乐之感；而容貌的丑陋，則既給人以謙卑之感，也給人以痛苦之感。一席华筵令人高兴，一頓薄餐招人不快。我在少数例子中所发现是真实的，我假設在一切例子中也同样是真理；我现在不再作进一步的証明就想假設，驕傲的每一个原因，凭着它的特有的性质，就各自产生一种快乐，而謙卑的每一个原因也各自产生一种不快。

其次，在考虑这些性质所寓存的主体时，我又立了一个由許多明显的例子表明是非常可能的新的假設，即这些主体或者是

我們自己的一部分，或者是與我們有密切關係的某種東西。例如，我們的行為和態度的善的和惡的性質構成德與惡，並且決定我們的性格，德和惡比任何東西都更能強烈地影響這些驕傲和謙卑的情感。同樣，我們的容貌、房屋、設備、或傢具的美或丑，也使我们感到傲慢或自卑。這些性質若是轉移到與我們沒有關係的主體上去，那麼對驕傲或謙卑這些感情就沒有絲毫影響。

我們既然照上述那樣已經給驕傲和謙卑感情的原因假設了兩種特性，即這些性質各自產生一種苦樂之感，而這些性質所寓
286 存的主體則和自我有關係的；現在我要進而考察那些情感本身，以便在其中發現和它們的原因的某些假設的特性相符合的某種東西。第一，我發現，驕傲與謙卑的特殊對象是被一種原始的、自然的本能所決定的，而且由於心靈的原始組織，這些情感絕對不可能看到超出自我之外，這個自我或者說就是我們各人都親切地意識到他的行為和情緒的那樣一個特定的人格。當我們被這些情感之一所激動時，我們的觀點最後就總是停在自我這裡，而且我們處在那種心境中，也永遠不能看不到這個對象。對於這個現象，我並不擅敢給以任何理由；我只認為思想的那樣一個特殊方向是一種原始的性質。

第二種性質是我在這些情感中所發現的，並且我也認為它是一種原始性質，這種性質是這些情感在心中產生的感覺，也就是它們〔情感〕在靈魂中所刺激起的、並構成驕傲和謙卑情感的存在和本質的那種特殊情緒。這樣，驕傲是一種愉快的感覺，謙卑是一種痛苦的感覺，把苦樂除掉以後，實際上就沒有了驕傲和謙卑。我們自己的感覺就使我们相信這一點；超出了我們的感

覺之外而在这里去進行推理或爭辯，那是徒然無益的。

這些情感有這兩種已經確定的特性，一是它們的對象，即自我，一是它們的苦樂感覺；這些情感的原因也有兩種假設的特性，一是它們對自我的關係，一是它們產生獨立於情感之外的痛苦或快樂的傾向；如果把这些確定的特性和假設的特性加以比較，我立刻就發現，這些假設如果可被認為正確的，正確的體系便以不容爭辯的明白性顯現出來。刺激起那種情感的原因和自然賦予那種情感的對象是關聯着的；而原因所分別產生的那種感覺也和情感的感覺是關聯着的：那種情感就由觀念和印象的這種雙重關係產生出來。一個觀念很容易轉化成為它的相关²⁸⁷的觀念；一個印象很容易轉化成為與之類似、與之相應的印象；那末，當這些活動互相促進，而心靈又從其印象關係和觀念關係獲得雙重衝動時，這種推移豈不更是要順利得多麼？

為了更透徹地理解這一點起見，我們必須假設，自然賦予人類心靈的各個器官以一種適於產生我們稱之為驕傲的一個特殊印象或情緒的傾向；自然又給這個情緒指定一個觀念，即自我觀念，這個情緒是永遠會產生這個觀念的。自然的這種設計是很容易想像的。對於這樣一類情況，我們有許多例子。鼻腔和上顎的神經的配置，使這些器官可以在某些情況下傳達那樣一些特殊的感覺於心中；性欲和飢餓的感覺永遠在我們心中產生適合於這兩種欲望的那些特殊對象的觀念。這兩種情況就在驕傲中聯合了起來。各個器官的配置使它們產生了這種情感，而這種情感在產生以後，自然就產生了某個觀念。這一切都無需證明。如果沒有適合於這種情感的心理傾向，則我們顯然不

会具有那种情感；同样显然的是，那种情感也永远使我们着眼于自我，并且使我们想到我们自己的性质和情况。

这一层既然充分明了，现在就可以问，还是自然本身直接产生那种情感呢？还是自然必须要其他原因的合作给予协助呢？因为我们可以观察到，在这一方面，随着各种不同的情感和感觉的差异，自然的行为也有所差异。上颚必须受到一个外界对象的刺激，才能产生任何滋味；至于饥饿则由内部发生，没有任何外界对象与之同时出现。但是不论其他情感和印象是怎样情形，骄傲却确是需要某种外界对象的帮助，而且产生骄傲感的各个器官的发生作用，也不是凭借着一种原始的、内在的运动，像
288 心脏和动脉那样。因为，第一，日常的經驗使我们相信，骄傲需要某些原因才能刺激起来；如果没有性格、仪表、衣服、设备或财富等方面的某种优越性加以支持，便会衰退下去。第二，骄傲如果直接发生于自然，显然就会永久存在，因为它的对象永远是同一的，而且身体方面也并没有特别适于产生骄傲的倾向，如像对于饥渴之感那样。第三，谦卑和骄傲处于完全相同的情况；因此，依照这个假设来说，必然也是永久存在的，否则在一开始必然会消灭那个相反的情感，因而两者就都永远不能出现。总起来说，我们可以满足于前面的结论，即：骄傲既是必然要有一个对象，又是必然要有一个原因，缺少了其中之一，另外一个也就不会发生任何影响。

因此，困难只在于发现这个原因，在于发现什么东西给予骄傲以最初的推动，并发动那些自然地适合于产生那种情绪的器官。在我查考經驗、以解决这个困难时，我立刻发现了产生骄傲

的上百个的不同的原因;而在考察这些原因之后,我就假設,全部原因都有两个共同的情况(这是我在最初就看到是很可能的一点),即:(一)那些原因自身产生了与那种情感关联的一个印象,(二)那些原因寓存于与情感的对象有关的一个主体。此后,当我一考究关系的本性和它对情感与观念两者的影响时,我就不能再怀疑,根据这些假設來說,正是这个关系原則产生了驕傲,并推动了那些器官,那些器官既是自然地倾向于产生那种感情,所以只需要最初的推动力或开端就可以发生作用。凡产生快乐感觉并与自我相关的任何事物都能刺激起驕傲的情感,而这种驕傲情感同样也是愉快的,并以自我为其对象。

关于驕傲我所說的話,对于謙卑也同样是真实的。謙卑感是一种不快的感觉,正如驕傲感是一种愉快的感觉一样;因此,由这些原因发生的各別的感觉必然是相反的,而对于自我的关系却繼續不变。驕傲与謙卑的作用和感觉虽是恰恰相反,可是仍然有同一个对象;所以我們只須改变印象的关系,而无須改变观念的关系。因而我們发现,属于我們的一所美丽的房屋产生了驕傲;而同一所仍然属于我們的房屋,在由于某种事故从美丽变为残破时,就产生了謙卑,因而与驕傲相应的快乐感觉就轉变成与謙卑相关的痛苦。观念关系和印象关系,这个双重关系在两种情形下都存在着,并产生了由一种情緒到另一种情緒的順利推移。

一句話說,自然对某些印象和观念赋予某种吸引作用,借着这种吸引作用,其中之一一經出现,就自然地引起它的相关的印象或观念来。印象和观念的这两重吸引作用或結合作用如果会

合在同一对象上,便互相协助,而使感情和想像的推移进行得极为方便順利。当一个观念产生了一个印象,这个印象又与另一个印象相关,而这另一个印象又与一个观念关联着,这个观念又与第一个观念相关:那么这两个印象便可說是不可分离的,而且在任何情形下一个印象总是要伴有另外一个印象。驕傲和謙卑的各个特殊原因就是依照这个方式决定的。作用于驕傲和謙卑情感上的性质分別地产生了一个与这种情感类似的印象;那种性质所寓存的那个主体又与自我——那种情感对象——相关:无怪由一种性质和一个主体所組成的整个原因那样不可避免地产生那种情感了。

为了說明这个假設,我們可以把它和我用以說明我們根据因果关系进行判断时的信念所用的那个假設作一个比較。我已經說过,在所有这一类判断中,永远有一个现前的印象和一个相关的观念;现前的印象使想像活泼起来,而关系則借一种順利的推移把这种活泼性传到相关的观念。如果沒有现前的印象,注意力就不能固定,精神也就刺激不起来。沒有了这种关系,注意力便停留于其第一个对象上,而沒有更进一步的結果。那个假設和我們现在关于印象和观念所作的这个假設显然有很大的类似,因为这个印象和观念也是借其双重关系将其自身传达于另一个印象和观念的:这种类比必須承认是关于这两个假設的一种不可輕視的証明。

第六节 这个体系的限制

不过在我们进一步研究这个题目并详细考察驕傲与謙卑的

一切原因之前，我們应当給那個概括的體系加上某些限制。這個體系就是：凡與我們自己關聯着的一切愉快的對象都借觀念和印象的聯結而產生驕傲，而凡不愉快的對象則都產生謙卑；這個體系所有的這些限制，發生於這個論題的本性。

I. 假設一個愉快的對象與自我發生了一種關係，那麼在這個場合下所出現的第一個情感便是喜悅；這種情感比起驕傲和虛榮感來，可借較為細微的關係出現。我們在出席一個宴會時，由於種種珍美的東西滿足了我們的感官，我們就會感到一種喜悅；但是只有宴會的主人，除了有同樣的喜悅之外，還另有一種附加的自夸與虛榮的情感。固然，人們有時對於他們僅僅是出席過的華筵也會引以自夸，就因為那樣輕微的一種關係而把快樂轉化為驕傲；但是我們必須一般地承認，喜悅所由以發生的那種關係比驕傲所由以發生的那種關係是較為輕微的；許多東西²⁹¹雖然不足以產生驕傲，却還能夠使我們感到高興和快樂。這種差異的理由可以這樣說明。一種關係只要使一個對象接近我們，並使它給予我們以任何愉快便可以產生喜悅。但是除了喜悅和驕傲這兩種情感所共有的這種關係以外，驕傲還需要進一步的關係，借以產生由一種情感到另一種情感的推移，並把愉快轉變為虛榮。這種關係既然要完成雙重任務，所以必須賦有加倍的力量和勢力。此外，我們還可以再附加一點說，愉快的事物如果與我們沒有很密切的關係，那些對象往往就與其他人發生密切關係；後面這種關係，不但超過，而且甚至減少，有時還消滅前一種關係；這點我們在後面就將看到^①。

① 第二章，第四節。

这就是对我们的概括的论点所要作的第一个限制。我们的论点是：凡与我们有关而产生苦乐的每样事物，也同样都产生骄傲或谦卑。这里不但需要一种关系，而且还需要一种密切的关系，一种比喜悦所需要的更加密切的关系。

II. 第二种限制是：愉快的或不愉快的对象，不但要与我们自己有密切关系，而且要为我们所特有，或者至少是我们少数人所共有的。在人性中可以观察到一种性质，即：凡时常呈现出来的、而为我们所长期习惯的一切事物，在我们看来就失掉了价值，很快就被鄙弃和忽视；这个性质，我们以后将力求加以说明。我们判断对象时也是大多根据于比较，而较少根据其实实在的、内在的优点；我们如果不能借对比增加对象的价值，那末我们就容易忽略甚至其本质的优点。心灵的这些性质对骄傲与喜悦都有一种影响；可以注目的一点是，人类所共有、并为我们所习见的东西，很少给予我们任何愉快，虽然这些东西比我们由于它们的独特性而加以珍视的那些物品来也许更为优越。不过这个条件对这两种情感虽然都起作用，可是对于虚荣感的影响却更大一些。许多东西因为时常出现，不使我们感到骄傲，可是我们仍然喜欢享有。在长时期失去健康以后，康复就给予我们以很明显的快乐；不过人们很少把健康当作虚荣的对象，因为享有健康的人为数是那样多的。

在这一点上，骄傲所以比喜悦更多要求的理由，我认为是这样的。为了刺激起骄傲来，我们总要想到两个对象，即产生快乐的原因或对象，和作为那种情感的真正对象的自我。但是喜悦的产生只需要一个对象，即给人快乐的那个对象；这个对象虽然

需要對自我有某種關係，可是這種關係的需要，只是為了使那個對象成為愉快的；至於自我，恰當地說，並不是這個情感的對象。因此，驕傲既然可說是有兩個使我們著眼的對象，所以結果就是，這兩個對象如果都沒有任何獨特性，那麼這種情感比起單有一個對象的情感來，必然因此更加減弱。如果在把自己同別人比較起來（這是我們往往時刻都在進行的），我們發現自己絲毫沒有突出的地方；而在比較我們所佔有的對象時，我們仍然發現有同樣不幸的情況；那末由於這兩種不利的比較，驕傲情感必然會完全消滅了。

III. 第三種限制就是：令人愉快或令人痛苦的對象，必須不但對我們、並且對其他人也都是顯而易見的。這個條件也如前兩個一樣，不但對驕傲、就是對喜悅也都有影響。別人如果認為我們是幸福的、有德的、美貌的，我們便想像自己更為幸福、更為有德、更為美貌；但是我們對於我們的德，比對於我們的快樂，更為自負。這種情形發生的原因，我在以後將力求加以說明。

IV. 第四種限制是根據這些情感的原因的變化無常，以及 293
這種原因和我們自己聯系的時期的短暫得來的。一切偶然而易變的事物給予人們很少的喜悅，更少的驕傲。我們對於那個事物自身就不甚滿意，更不會因為這個事物而感到任何更進一步的自滿程度。我們在想像中預見和預料到它的變化，這就使我們對那個事物不甚滿意；我們把它和存在時期較長久的我們自己加以比較，因而它的變化無常就顯得更大了。一個對象的存在時間既然比我們短了那末多，並且只在我們一生中那樣短暫的時間內伴隨我們，所以如果由於這樣一個對象而設想我們自

己的优越性，那就似乎可笑了。我們不难理解这个原因对喜悦的作用何以不如对驕傲的作用那样有力的理由，因为自我观念对前一种情感并不如对后一种情感那样必要。

V. 我还可以再加上第五种限制，这种限制倒不如說是这个体系的一种扩充，就是：通則不但在其他一切情感上有极大的影响，就是对驕傲和謙卑也有极大影响。因此，我們就依据各人所占有的权力或財富，而形成他們的不同等級的概念；那些人的健康或性情纵有任何特点，足以剝夺去他們对于他們的所有物的一切享受，我們也不因此而改变这个概念。前面在說明通則对知性的影响时所用的那些原則，也可用來說明通則在这里的影响。在我們的情感方面，也像在我們的推理方面一样，习惯都很容易地使我們超出确当的范围以外。

在这个場合下，我們也不妨提出來說，通則和一般准則对于情感的影响大有助于促进本书所要依次說明的一切原則的效果。因为显而易见假如有一个充分成长、而与我們天性相同的人突然被放进我們的世界之內，那么他对每个对象都会感到迷惑，而不会馬上发现他对于各个对象都該賦与多大程度的爱或恨、驕傲或謙卑、或任何其他情感。各种情感往往因为极不重要的原則而有所变化；这些原則并不是永远完全有規則地起着作用，而在初次試驗之时，尤其不規則。但是当习惯和实践一經把所有这些原則显示出来，并且确定了每种事物的正确价值以后，那就必然有助于情感的順利产生，并且依据一般确立的准則，指導我們应当依照什么比例去选择一个对象，而舍弃另一个对象。往后我将給一些特殊情感指出它們的原因来，人們也許会认为

那些原因过于精微，难以发生那些普遍而确定的作用（它們实际上有这种作用）。上面关于通則的这种說法或許可以消除这些困难。

我将以根据这五种限制所得的感想，結束这个題目。这个感想就是，那些最驕傲而在世人看来也最有驕傲理由的人，并不永远是最幸福的，而最謙卑的人也并不永远是最可怜的人，虽然根据这个体系初看起来也許会这样想像的。一种禍害，虽然它的原因和我們沒有关系，仍然可以是实在的；虽然不是个人所特有的，也仍然可以是实在的；虽然不表现出来被別人所见到，也仍然可以是实在的；虽然不是經常的，也仍然可以是实在的；虽然不歸納在通則之下，也仍然可以是实在的。像这一类的禍害，虽然沒有减少驕傲的倾向，也总会使我們处于可怜的状况。而最实在、最頑强的人生禍害或許是属于这种性质的。

第七节 論恶与德

記住了这些限制，让我們进而考察驕傲与謙卑的原因，并且观察一下，我們是否在每一种情形下都能发现这些原因借以影响这些情感的那个双重关系。如果我們发现所有这些原因都与自我相关，并产生独立于驕傲和謙卑情感的快乐或不快，那末现²⁹⁵在这个体系便不再有什么可以怀疑的了。我們將主要地力图証明后面一点，前面一点可以說是自明的了。

恶(vice)与德(virtue)是这些情感的最明显的原因，现在就先从这两者談起。近些年来，有一种爭論刺激起了公众的好奇心，就是：这些道德的区别还是建立在自然的、原始的原則上呢？

还是发生于利害关系和教育呢；加入这种爭論，是和我现在的目的完全不相干的。这个问题的考察，我想留待下卷。在这里，我将力求表明，我的体系不論依据哪一个假設，都是立于不败之地。这就是这个体系的坚实性的有力証明。

因为假設道德沒有自然的基础，我們仍然必須承认，恶和德，不論是由于自利或是由于教育的偏见，总是使我們产生一种实在的痛苦和快乐。我們可以看到，拥护这个假設的人是竭力主张这种說法的。他們說，每一种對我們有有利傾向或有害傾向的情感、习惯或性格的傾向都产生一种快乐或不快；贊許或譴責就是由此而发生。由于他人的慷慨，我們就容易有所获得，但是他們如果貪婪，我們就永远有損失的危險；勇敢防卫我們，但是怯懦却使我們随时易于遭受攻击；正义是社会的維系力量，而非义若不加以遏制，便迅速招致社会的沉淪；〔別人的〕謙卑使我們感到高兴，而〔別人的〕驕傲則使我們感到耻辱。因为这些理由，所以前一类性质就被认为是德，而后一类性质則被认为是恶。这里既然承认，每一种优点或缺点都伴有一种愉快或不快，那就是我的目的所要求的一切了。

不过我还要进一步說，这个道德假設和我现在的体系不但互相符合，而且如果承认前者是正确的，那么它就成了后者的一个絕對的和不可抗拒的証明。因为一切道德如果都是建立在痛苦或快乐之上，而痛苦或快乐的发生，又都是由于我們預料到我們自己的或別人的性格所可能带来的任何損失或利益，那么道德的全部效果必然都是由这种痛苦或快乐得来的，其中驕傲和謙卑的情感也是由此而来的。依据这个假設來說，德的本质就

在于产生快乐，而恶的本质就在于給人痛苦。德与恶又必須是我們的性格的一部分，才可以刺激起驕傲或謙卑。关于印象和观念的双重关系，我們还希望有什么进一步的証明呢？

从那些主张道德是一种实在的、本质的、基于自然的东西的人們的意見，也可以得出同样沒有疑問的論証来。在說明恶和德的区别和道德的权利与义务的起源方面所提出来的最可能的假設就是：根据自然的原始結構，某些性格和情感在一經观察和思維之下，就产生了痛苦，而另外一些的性格和情感則在同样方式下刺激起快乐来。不快和愉快不但和恶和德是分不开的，而且就构成了两者的本性和本质。所謂贊許一种性格，就是面对着这种性格感到一种原始的快乐。所謂譴責一种性格，也就是感到一种不快。因此，痛苦和快乐既是恶和德的原始原因，也就必然是它們一切結果的原因，因而也是驕傲和謙卑的原因，这两者乃是那种区别的不可避免的伴随物。

但是假設这个道德哲学的假設被承认是虛妄的，可是仍然显而易见，痛苦和快乐即使不是恶和德的原因，至少也是与两者分不开的。一个慷慨和高尚的性格，在观察之下就給人以愉快；这种性格即使只在一首詩或一个故事中呈现于我們，总也不会不使我們感到喜悅和愉快。在另一方面，残忍和奸詐也因其本性而使人不悅；而且我們也永远不能容忍我們或他人有这些性质。由此可见，一个道德假設是前面体系的不可否认的証明，而另一 297 个假設至少也是与之符合的。

但是驕傲与謙卑并不单是发生于心灵的这些性质（通俗的伦理学体系把这些性质包括在道德义务中間，作为道德义务的

一些部分),而且也发生于凡与快乐和不快有关联的其他任何一种性质。能够以我們的机智、幽默、或其他任何才艺使人喜欢的才能,是最能投合我們的虛荣心的;而在这一方面的任何企图如果遭了挫折,也最能給我們以明显的耻辱。但是从来沒有人能够說出什么是机智,并且指出,为什么那样一个思想方式必須被认为是机智;而另一个思想方式就被排斥了不算是机智。我們只有凭鉴别力才能对它有所决定,我們也沒有其他任何标准,可据以形成这种判断。这种鉴别力可說是确定了真的和假的机智的存在,而且离开了它,任何思想便都不能被称为真的或假的机智,那么,这种鉴别力是什么呢?它显然只在于由真机智所得到的一种快乐感觉,和由假机智所得到的一种不快感觉,不过我們在这里并不能說出那种快乐或不快的理由。因此,以这些相反感觉給予人們的那种能力,就是真的和假的机智的本质所在,因而也就是由真假机智发生的那种驕傲或謙卑的原因。

也許有人习惯于經院和讲坛的讲解方式,只能用他們观察人性的观点,而不能用其他观点来考察人性,所以当他們在这里听到我說德可以刺激起他們所視為惡的驕傲来,而惡可以产生他們被教导而視為德的謙卑来,他們也許会感到驚訝。不过为了不作詞語上的爭論,我要提出來說,我所謂驕傲是指我們在观察德、美貌、財富、或权力时、由于对自己滿意而心中发生的那种愉快的印象而言;而所謂謙卑,則是指相反的印象而言。前一个
298 印象显然并非总是恶劣的,后一个印象也并不总是善良的。最严格的道德学也允許我們在反省一个慷慨的行为时感到一种快乐;而人們在想到过去的卑鄙和奸惡时所产生的那种无益的悔

恨感觉,也沒有人会认为是一种德的。因此,讓我們考察这些印象的本身,并探究它們的原因(不論它們是在心灵中或在身体中),暫且不管可能伴随这些印象的功过。

第八节 論美与丑

不論我們把身体认为自我的一部分,或同意那些把身体看作外在物体的哲学家們,我們仍然必須承认身体与我們有足够近的关系,足以形成驕傲与謙卑的原因所必需的(如我所說)这些双重关系之一。因此,只要我們发现了另一个印象关系和这个观念关系联結起来,那末我們随着那个印象是愉快的或不快的,就可以可靠地預期这些情感之一的发生。但是各种各样的美都給与我們以特殊的高兴和愉快;正如丑产生痛苦一样,不論它是寓存于什么主体中,也不論它是在有生物或无生物中被观察到。因此,美或丑如果是在我們的身體上,那么这种快乐或不快必然轉化成驕傲或謙卑,因为在这种情形下,它已具备了可以产生印象和观念的完全轉移的一切必需的条件。这些对立的感覺是和对立的情感互相关联着的。美或丑与自我——这两种情感的对象——密切地关联着。因此,无怪我們自己的美变为一个驕傲的对象,而丑就变为謙卑的对象了。

容貌和体态的性质的这种作用,不但表明驕傲和謙卑两种情感在具备了我所要求的全部条件以后才能在这种情形下发生,从而証明我现在这个体系,而且这种作用还可以用作一个更有力、更有說服力的論証。如果我們考察一下哲学或常識所提出来用以說明美和丑的差別的一切假設,我們就将发现,这些

假設全部都歸結到這一點上：美是一些部分的那樣一個秩序和結構，它們由於我們天性的原始組織、或是由於習慣、或是由於愛好、適于使靈魂發生快樂和滿意。這就是美的特征，並構成美與丑的全部差異，丑的自然傾向乃是產生不快。因此，快樂和痛苦不但是美和丑的必然伴隨物，而且還構成它們的本質。的確，如果我們考慮到、我們所贊賞的動物的或其他對象的大部分的美是由方便和效用的觀念得來的，那末我們便將毫不遲疑地同意這個意見。在一種動物方面產生體力的那個體形是美的；而在另一種動物方面，則表示輕捷的體形是美的。一所宮殿的式樣和方便對它的美來說，正像它的單純的形狀和外觀同樣是必要的。同樣，建築學的規則也要求柱頂應比柱基較為尖細，這是因為那樣一個形狀給我們傳來一種令人愉快的安全觀念，而相反的形狀就使我們顧慮到危險。這種顧慮是令人不快的。根據這一類無數的例子，並由於考慮到美和機智同樣是不能下定義的，而只能借着一種鑑別力或感覺被人辨識：我們就可以斷言，美只是產生快樂的一個形相，正如丑是傳來痛苦的物體部分的結構一樣；而且產生痛苦和快樂的能力既然在這種方式下成為美和丑的本質，所以這些性質的全部效果必然都是由感覺得來的；這些效果中主要有驕傲與謙卑，這在其全部效果中乃是最通常而最顯著的。

300 這個論證我認為是正確而有決定性的；但是為了使現在的推理具有更大的權威起見，我們可以權且假設其為虛妄，並看看有什麼結果產生。產生快樂和痛苦的能力、即使不形成美和丑的本質，這些感覺和這些性質確實至少是不可分離的，而且我們

甚至难以分別加以思考。可是自然的美和道德的美（兩者都是驕傲的原因）所共有的因素，只有這種產生快樂的能力；而共同的效果既然總是以一個共同的原因為前提，那麼顯然，在兩種情形下，快樂必然是那種情感的實在的、有影響的原因。其次，我們的身体的美和外對象的美所有的惟一原始差異只是：一種美和我們有親近的關係，另一種則沒有。因此，這種原始差異必然是它們的其他所有差異的原因，其中尤其是兩種美在驕傲情感上所以有不同的影響的原因；驕傲情感可以被我們的美貌所刺激起，但是絲毫不受外界對象的美所影響。如果把這兩個結論結合起來，我們就發現兩者綜合起來組成了前面的體系，即快樂作為一個與這種情感相關的或類似的印象寓存於一個與自我相關的對象上時，就借着一種自然的推移產生了驕傲；而它的反面就產生了謙卑。因此，這個體系似乎已被經驗充分加以証實，雖然我們的全部論證還不止這些。

不但身体的美產生驕傲，而且體力和膂力也產生驕傲。體力是一種能力；因此，要想在體力上超過別人的那種欲望可以認為是一種較低一級的野心。因為這個緣故，在說明那個情感時，現在這個現象也就得到了徹底的解釋。

關於身體方面所有的其他優點，我們可以概括地說，凡我們自身所有的有用的、美麗的或令人驚奇的东西，都是驕傲的對象；與此相反的，則都是謙卑的對象。顯而易見，凡有用的、美麗的、或令人驚奇的事物的共同點，只在於各自產生一種快樂，此外再無其他共同之點。因此，快樂和它對自我的關係，必然是驕傲情感的原因。

有人或許會問，美是否是一種實在的東西，是否不同于產生快樂的能力，不過我們決不能爭論，惊奇只是由“新奇”所發生的一種快樂，所以恰當地說，惊奇不是任何對象的一種性質，而只是靈魂中的一種情感或印象。因此，驕傲必然是借一種自然的推移由那個印象而發生的。驕傲是那樣自然地發生起來的，凡我們自己的或屬於我們的任何事物，只要產生了惊奇之感，沒有不同時刺激起那另一種情感來的。例如，我們因為我們所遇到的驚險事情，因為我們曾經逃脫險境，因為我們曾處於危難之中而洋洋自夸。一般人所以愛好撒謊的原因，就在於此。人們往往並無任何利害關係，而純粹是因為虛榮，就堆造一大批的離奇事迹，那些奇事有的是他們頭腦中的虛構，有的即使是真實的，至少也與他們沒有任何聯繫。他們的豐富的想像供給他們一大批的驚險事迹；而當他們沒有那種編造的才能的時候，他們就冒用別人的事迹，以滿足自己的虛榮心。

這個現象中包括了兩個奇特的實驗，我們如果以我們在解剖學、自然哲學、和其他科學方面判斷因果時所依據的已知規則來比較這些實驗，那末這兩種實驗對於上述雙重關係的影響，將是一種不可否認的論證。通過這些實驗之一，我們發現，一個對象只是因為有快樂作為中介才可以刺激起驕傲；這是因為那個對象所借以刺激起驕傲的那種性質，實際上只是一種產生快樂的能力。借着另一種實驗我們又發現，那種快樂由於兩個相關的觀念之間的推移，才產生了驕傲；因為當我們把那種關係切斷時，那個情感便立刻消滅了。一個驚險事迹，如果我們曾經親自參加，就對我們有了一種關係，因此就產生了驕傲；但是別人的

惊险事迹，虽然可以刺激起快乐，可是因为缺乏这种观念的关系，永远刺激不起那种骄傲情感来。对于现在这个体系，还要求什么进一步的证明呢？

关于我们的身体方面，对于这个体系只有一种反驳的理由，就是：健康虽然是最令人愉快的东西，疾病虽然是最令人痛苦的东西，可是人们普通既不因前者而感到骄傲，也不因后者而感到耻辱。我们如果考虑到前面给我们的体系所提出的第二和第四两条限制，这种现象便很容易加以说明。我曾经说过，任何对象如果没有一种为我们自己所特有的东西，就不能产生骄傲和谦卑；还有：那种情感的每个原因都必须是相当恒久的，并且与构成骄傲的对象的“自我”的存在时期成某种比例。健康与疾病对一切人既是不断地变化的，而且也没有人是专一地或确实地固定于两种状态之一的，所以这些偶然的幸福和灾难就可说是与我们分离的，而从不被认为是与我们的本身和存在关联着的。这个说明的正确性，可以由下面一种情形看出来，就是：如果有任何一种疾病在我们的体质中成为根深蒂固，使我们不再抱有痊愈的希望，从那个时刻开始，那种疾病便成为谦卑的对象；这在老年人方面可以明显地看到，因为老年人一想到自己的年老多病时，总是感到极大的耻辱。他们总要尽力掩藏他们的耳聋眼花，他们的风湿病和痛风症；他们即使在承认这些疾患的时候，也总是带着十分勉强和不快的心情。青年人虽然对于他们所患的每次头痛或伤风并不感觉耻辱，可是倘使我们一生中时时刻刻都受到这种疾病的侵袭，那么没有任何话题更能够那样挫伤我们的骄傲心，使我们对自己的天赋抱有那样的自卑感。

这就充分地証明，身体的痛苦和疾患本身就是謙卑的恰当的原因；不过因为我們习惯于借比較而不借事物的內在价值来評價一切事物，这就使我們忽略了我們发现为每个人可以遭遇到的这些灾难，并使我們不把这些灾难估計在內，而对自己的优点和性格形成一个观念。

对于传染別人并危害別人或使人不快的那些疾病，我們感到羞耻。我們因癩癧症而感到羞愧，因为它使在場的人都感到恐怖；我們因疥癬而感到羞耻，因为这种病是传染的；我們因瘰癧而感到羞耻，因为这种病通常是遺传的。人們在判断自己时，总是要考虑到別人的意見。在前面某些推理中，这一点已經显得很明白了，往后将显得更为明白，并将得到更加充分的說明。

第九节 論外在的有利条件与不利条件

但是驕傲与謙卑虽以我們身心(即自我)的各种性质作为它們自然的和較為直接的原因，可是我們凭經驗发现，还有产生这些感情的許多其他的对象，而且原始的对象也在某种程度上被多种多样的外在的、外来的对象所掩沒了。房屋、花园、傢具，也像自身的优点和才艺一样，成为我們自負的依据；这些外在的有利条件本身和思想或人格虽然相距甚远，可是这些有利条件却大大影响了甚至那个原以人格为其最后对象的情感。当外界对象對我們获得了任何特殊关系而与我們結合或联系起来时，就有这种情形发生。大洋中一条美丽的魚，荒野中一个野兽，以及任何既不属于我們、也和我們无关的事物，不論賦有什么样的奇

特性质，不論它們自然地激起多大程度的惊奇和贊美，都對我們的虛榮心沒有任何影響。任何事物必須和我們有某種關係，才能觸動我們的驕傲感。這個事物的觀念必須可說是系屬於自我的觀念；而且由一個觀念到另一觀念的推移過程也必須是容易的和自然的。³⁰⁴

但是這裡可以注意的是，類似關係雖然與接近關係和因果關係以同樣的方式作用於心靈，使我們由一個觀念轉移到另一個觀念，可是這種關係很少是驕傲或謙卑的基礎。如果我們在一個人的性格的任何有價值的部分方面和他類似，那末我們必然在某種程度上具有我們和他類似的那種性質；而我們如想在這種性質上建立任何程度的虛榮心，那末我們總是寧可在自己方面直接觀察這種性質，而不借助於反省別人的這種性質。因此，一種相似關係雖然有時因為提示一個比較有利的自我觀念，因而產生那種驕傲情感，可是觀點最後終於確定在自我觀念上，並且那種情感也以自我觀念為它的最後的、終極的原因。

人們因為在容貌、體態、丰度、或對他的聲名沒有絲毫貢獻的其他細節方面和一個大人物類似，而感到一種虛榮；這些例子誠然是有的。不過我們必須承認，這種情形並不能擴展得很遠，而且在這類感情中也沒有任何重要性。對於這個現象，我舉出下列的理由來加以說明。任何人如果沒有若干輝煌的性質使我們對他表示尊敬和景仰，那末我們不會因為在瑣細情節方面和他類似，而感到自負的。因此，恰當地說，這些性質，是因為與我們有關，才成為我們自負的原因。那麼，這些性質是在什麼方式下與我們發生關係的呢？這些性質是我們所重視的那個人的一

些部分，因此是与这些細節相关联的；而这些細節，也被假設为他的一些部分。这些細節和我們所有与他类似的性质又有关系；而我們的这些性质因为是我们的一些部分，所以又与整体有关；因此在我們与我們所类似的那个人的輝煌性质之間形成了包含若干环节的一个連鎖。不过这个多重关系必然削弱那种联系，除此以外，心灵在由輝煌的性质轉到瑣細的性质时，显然一
305 定会因为那种对比而觉察到后一种性质的細微瑣屑，并在某种程度上由于这种比較和类似而感到羞慚。

因此，驕傲与謙卑的原因和对象两者之間的接近关系或因果关系是产生这些情感的惟一的必需条件；而这些关系只是使想像借以由一个观念轉移到另一个观念的那些性质。现在讓我們考察一下，这些关系在心灵上可能有什么作用，并且借着什么方法成为产生那两种情感的那样必需的条件。显而易见，观念的联結是那样默然地和不知不觉地进行的，以致我們很难加以觉察，而我們只是借其效果，而不是借任何直接的感觉或知觉来发现这种联結的。这种联結并不产生任何情緒，也不产生任何一种新的印象，而只是改变心灵先前所具有而可以临时唤起的那些观念。根据这种推理，并根据无可怀疑的經驗，我們可以断言，观念的联結不論如何必要，它本身单独不足以产生任何情感。

因此，显而易见，当心灵遇到一个与己有关的对象出现因而感到骄傲或謙卑情感的时候，除了思想的关系或推移之外，还有被其他原則所产生的一种情緒或某种原始印象。問題在于，最初产生的情緒还是那种情感自身呢？还是与这种情感有关系的

其他某种印象呢？这个问题不难解决。因为除了这个論題所富有的所有其他論証以外，有一件事情看来是必然很明显的，就是：經驗所指出是产生这种情感的那样一个必要条件的那种观念間的关系，倘使不是輔助感情間的关系，并促进由一个印象到另一个印象的推移，它便成为完全多余的了。如果自然直接产生了驕傲或謙卑的情感，那么驕傲或謙卑便該是自足的了，不需要从其他任何感情方面得到进一步的增加或补充。但是假使最初的〔苦乐〕情緒只是与驕傲或謙卑相关的，那么就容易設想，对象間的关系可以达成什么目的，而且印象和观念的这两种不同³⁰⁶的联結如何通过它們力量的結合而互相促进它們的作用了。这不但是容易設想的，而且我敢說，这是我們所能够設想这个题目的惟一方式。观念間的順利推移本身并不引生情緒，这种推移若不是通过促进某些相关印象之間的推移，那么它对于这种情感就决不能是必然的，甚至不能是有用的。而且，同一个对象不但随其性质的增减，并且也随其关系的远近，引起或大或小的驕傲。这就清楚地証实感情是沿着观念間的关系而推移的，因为在这个关系方面的每一种变化，都在情感方面产生一种与之成比例的变化。由此可见，在上述体系中，論究观念关系的那一部分就充分証明了論究印象关系的另一部分；而那一部分的本身又是那样明显地建立在經驗上的，如果再要力图进一步去加以証明，那就是浪費時間了。

在特殊例子中，这一点将显得更加明白。人們对于他們的国家、州郡、教区的美景，都感到自豪。在这里，美的观念显然产生了一种快乐。这种快乐是和驕傲关联的。依照假設來說，这

种快乐的对象又是与自我相关的。借着印象間和观念間的这个双重关系,由一个印象到另一个印象的推移就形成了。

人們也因其故乡气候的溫度而感到自豪,因其本乡土壤的肥沃而感到自豪,因其本土所产的酒、水果、或粮食的精美而感到自豪,因其語言的柔和或雄壮而感到自豪,也因其他同类事情而感到自豪。这些对象显然都和感官的快乐有关,并且原来只被认为对触觉、味觉或听觉是愉快的。那么这些对象除了借上述的那种推移之外,如何能成为驕傲的对象呢?

307 有些人表现了一种相反的虛荣心,故意貶低本国而夸示他們游历过的那些国土。这些人們在本国时,看到了周围都是本国人,就觉得他們和他們祖国的强烈关系是有許多人和他們共享的,所以这种关系對他們反而无所謂了;至于他們因观光外国、居住外国而与外国形成的那种疏淡关系因為他們考慮到曾經观光异国的人是如何之少,反而加强了。因为这个緣故,所以他們才总是贊賞外国事物的美丽、有用和珍奇,而貶抑本国的事物。

我們既然能够对一个国家、气候或與我們有关系的任何无生物感到虛荣,无怪我們对于那些因血統或友誼而與我們有联系的人們的品質也感到虛荣了。因此,我們就发现,那在我們自己方面产生驕傲的品質,当其在與我們有关的人身上被发现出来时,也产生較小程度的同样感情。驕傲的人們對於他們的亲戚的美貌、談吐、优点、声望、尊荣,总是极意渲染,作为他們虛荣心的一些最重要的来源。

我們既然因为自己的財富而感到驕傲,所以为了滿足我們

的虛榮心，我們就希望，一切與我們有任何關係的人也都占有財富，並且因為自己親友中，有任何一個貧賤的人而感到羞恥。因為這個緣故，我們就盡量把貧窮的人推得遠些；而且因為有些遠親難免貧窮，而我們的祖先又被認為我們的最近的親屬，因此每一個人都裝作出身名門，由世代相承的富貴祖先一脈相傳下來的。

我常常觀察到，那些自夸家世久遠的人們，如果能再加上下面這個條件，他們就更加高興，這就是：他們的祖先多少代以來曾經連續不斷地是某塊土地的業主，而且他們的家從來不曾出³⁰⁸讓財產或移居其他郡縣或省份。我還觀察到，當他們能夠自夸說，這些財產完全由男性家系一脈相傳，而其尊榮和財富從不曾經過任何女性承繼，那麼這也就成為他們虛榮心的附加的題材。讓我們試圖用前述的體系來說明這些現象。

顯然，當任何人自夸他的家世久遠時，他的虛榮心的對象就不但是時間的悠久和祖先的眾多，而且還有他們的財富和聲望，這些都被假設為由於與他相關而給他反映了一種光輝。他首先考慮這些對象，並得到一種愉快的感受；而當他經過親、子關係返回到自己身上時，就借着印象間與觀念間的双重關係，發生了驕傲情感，因而興高采烈起來。驕傲情感既然依靠於這些關係，所以凡增強任何一種關係的東西，也必然增強那種情感，而凡減弱那些關係的東西，也必然減低那種情感。但是所有權的同一，確是加強了由血統和親屬而發生的觀念關係，使想像更加順利地由一代轉到另一代，由最遠的祖先接到他們的後代，這些後代既是他們的繼承人，又是他們的子孫。借着這種順利的推移，那

个印象便比較完整地传递下去，并刺激起較大程度的驕傲和虛榮心来。

尊榮和財富如果由男性家系一脉承袭下来，沒有經過任何女性的承继，情形也是一样。人性有一种性质(我們往后^① 將加以考察)，就是：想像自然而然地轉向一切重要的、重大的事物；当一小一大两个对象呈现在想像之前时，想像通常舍弃前者，而专想后者。在婚姻关系中，男性因为比女性占着优势，所以丈夫就首先引起我們的注意；不論我們直接考虑他，或是通过与他相关的对象而想到他，思想总是更喜欢停留在他身上，并比較迅速地想到他，而对他的配偶則与此相反。我們很容易看到，这种特性必然加强子女对父亲的关系，而减弱其对母亲的关系。因为一切关系既然都是由一个观念轉到另一个观念的傾向，所以凡加强这种傾向的任何事物，也都加强那种关系；我們由子女观念轉到父亲观念的傾向既然比由子女观念轉到母亲观念的傾向为强，所以我們应当把前一种关系认为是較為密切而較為重要的。子女們通常所以用他們父亲的姓，而且他們的出身貴賤也依据他們父亲的家世而定，其故即在于此。母亲纵然比父亲賦有較高的气魄和才智(这是常见的)，可是虽然有这种例外，而通則仍然占着优势(按照前述的学說)。不但这样，而且当任何一种优越性达到那样大的程度，或者当任何其他理由具有那样一种效果，以至使子女宁可代表母亲的家庭，而不代表父亲的家庭，这时通則仍然保留那样大的效力，以至减弱了那种关系，并且使祖先世系发生了一种中断。这时，想像并不順利无阻地循着这些

① 第二章，第二节。

祖先推移，也不能那样迅速地把祖先的尊荣和声望轉移到同一名称和同一家庭的后代，一如那种轉移过程是依据通則进行，由父及子、兄弟相承时那样。

第十节 論財產权与財富

但是那个被认为是最密切而且在其他一切关系中最通常产生驕傲情感的关系，乃是財產权关系。在我研究正义与其他道德上的德以前，不能詳細說明这种关系。在现在的場合下，我們只是这样說就够了，就是：財產权可下定义为：在不违犯正义的法則和道德上的公平的范围以內、允許一个人自由使用并占有一个物品、并禁止其他任何人这样使用和占有这个物品的那样一种人与物的关系。因此，正义如果是在人类心灵上起着自然的和原始的影响的一种德，那末財產权可以被看作一种特殊的因果关系；不論我們是考虑它所給于所有主以任意处理物品的那种自由，或是考虑他由这个物品所获得的利益。如果依照某些哲学家們的体系把正义认为是一种人为的而不是自然的德，情形也是一样。因为这时，荣誉感、习惯和民法就代替了自然的良心，而在某种程度上产生了同样的效果。这里，这一点是确定的：一提到財產权便自然地使我們想到所有主，一提到所有主也便自然地使我們想到財產权；这就証明了这里有一种完全的观念关系，这是我們现在的目的所需要的一切。观念間的关系与印象間的关系結合起来，总是：产生感情間的推移；因此，每当任何快乐或痛苦是从一个由于財產权与我們发生关系的对象发生起来的时候，我們就可以断定，由这两种关系的結合必然

会发生驕傲或謙卑，如果前面的理論体系是确实而滿意的話。究竟是否如此，我們只要粗略地观察一下人生，馬上就可以得到滿足。

属于爱虛榮的人的每样东西，都是世界上最好的。他的房屋、設備、傢具、衣服、犬馬，在他的自負的心目中都以为是超过其他一切人的；我們很容易看到，从这些东西中任何一个的些小的优点，他都可以得出一个驕傲和虛榮的新对象。如果你肯相信他的話，他的酒比任何其他种的酒都有一种更好的美味，他的烹調也是更为精美，他的餐桌更为整齐，他的仆役更为伶俐，他住的地方的空气更为有益于健康，他所耕的土壤更为肥沃，他的水果成熟得較早、而且质量也更好。家中某种东西因其新奇而值得叹賞，另一种东西則因其古老而令人注目。这一个东西是一个著名艺术家的作品，那一个东西曾有一度属于某个王子或伟人；总而言之，凡有用的、美丽的、或令人惊奇的一切对象，或与这些对象有关的对象，都可以借着財產权产生这种驕傲情感。这些东西的共同点只在于产生快乐，并无其他共同之点。只有这一点是这些对象所共有的，因此也必然就是产生这种情感的那种性质，因为这种情感是它們所共有的效果。每一个新的例子既然都是一个新的論証，而这里的例子又是无数的，所以我敢大胆地說，几乎沒有任何体系能像我在这里所提出的这个体系那样充分地被經驗所証明的了。

由于其效用、美丽或新奇而給人以快乐的任何事物的財產权，如果也借着印象間和观念間的双重关系，都产生了驕傲；那么我們就不必惊异，获得这种財產权的能力也会有同样的效果

了。但是財富被认为是获得令人快乐的任何事物的财产权的一种能力；而且也只有在这个观点下，財富才对情感有任何影响。票据在許多場合下被认为是財富，这是因为票据可以提供获得貨幣的能力；而貨幣所以是財富，也并非因为它是賦有某些性质、如坚固性、重量和可熔性等的一种金屬，而是因为它对人生的快乐和方便有一种关系。因此，我們如果承认这个本身已是极为明显的一点，我們就可以从其中推出我所用以証明双重关系对驕傲和謙卑的影响的最强有力的論証之一。

在研究知性时，我曾說过，我們有时在能力和能力的發揮之間所作的区别，完全是无聊的，而且不論人或其他任何存在物都不应当被认为賦有任何能力，除非这种能力已被發揮和发动起来。这种說法，在一种正确的、哲学的思維方式下虽然是完全真实的，可是它确实不是适于我們的情感的哲学；許多东西都可以³¹²借着关于能力的观念和假設在情感上发生作用，不一定要这种能力实际發揮出来。當我們得到一种获致快乐的能力时，我們便感到高兴，而当另一个人获得令人痛苦的能力时，我們便感到不快。从經驗上看来，这一点是明显的；不过为了正确地解释这个問題，并說明这种愉快和不快起见，我們必須衡量下面的一些考虑。

显而易见，把能力和能力的發揮加以区别的那种錯誤，并不完全起于經院学派关于自由意志的学說，这种学說确实很少进入日常生活中，对于一般的、通俗的思想方式絕少影响。依据那个学說，动机并不剝夺去我們的自由意志，也不取消作出或抑止任何行为的能力。但是依照通俗的概念來說，当非常重要的动

机阻止他滿足他的欲望，并且决定他抑止他所願望完成的事情时；那么那个人就是沒有任何能力。当我看到我的敌人腰間佩着刀在街上經過我面前，而我并不帶着武器，我也不认为我已落到他的手中，任他自由处置。我知道他对于民政长官的恐惧和对于鎖鑊的恐怖一样，都是很强的一种約束，而且我是十分安全的，正如他是帶着枷鎖或受了监禁一样。但是当一个人获得了控制我的那样大的权力，以至不但他的行动不受外面的障碍，而且他可以任意对我进行賞罰，并不惧怕任何懲罰，于是我便认为他有充分的能力，而自认是他的臣民或屬下。

这两个人，一个有很强的利害动机或安全动机使他抑止任何行动，另一个人則不受这样一种約束；如果把这两个人的情形加以比較，我們就将发现，依照前一卷所說明的哲学來說，他們兩人之間的已知的唯一差別只在于这一点，就是：在前一种情形下，我們是根据过去的經驗推断那个人永远不会作出那种行为，
313 而在后一种情形下，則推断說，他也許会、或者很可能会作出那种行为。在許多場合下，沒有任何东西比人的意志更为变化无常；而且除了强烈的动机以外，也沒有任何事物能使我們絕對确实地对于他的将来的任何一种行动有所断言。当我们看到一个人没有这些动机时，我們就假設他可能行动，也可能抑止；我們虽然可以概括地推断他被种种动机和原因所决定，可是这并不取消我們关于这些原因的判断的不确定性，也打消不了那种不确定性对于情感的影响。我們既然认为沒有抑止其行为的强烈动机的每个人都有作出他的行为的能力，并且不认为那些有这种抑止动机的人有这种能力：所以我們可以正确地断言，能力永

远和它的發揮有关，不論这种發揮是现实的或是很可能会实现的；而当我们根据过去經驗发现一个人很可能或者至少是可能会作出一种行为时，我们就认为他賦有那种能力。我們的情感既然永远考虑到对象的实际存在，而且我們永远根据过去的例子来判断这种实在性；那么，无需进一步的推理，就可以确定地說，能力就是世人的經驗和实践所发现的任何行动的可能性或概然性。

但是显然，任何时候，一个人如果对我处于那样一个地位，没有什么很强的动机阻止他来侵害我，因而他是否会侵害我是不确定的；那末当我处于那种地位时，必然感到不安，而一考虑到那种侵害的可能性或概然性，就不能不发生明显的关切。情感不但被确定的和必然的事情所影响，而且也在較小程度上被可能的或偶然的事情所影响。即使我也許从来不曾感到任何危害，并借着这个結果发现出(用哲学的說法来讲)，那个人永不會有侵害我的任何能力(因为他不曾發揮过任何能力)，可是这并不阻止我由于前面所說的不确定的情形而感到不安。当我看到、一个人先前所有阻止他对我給予恩惠的强烈动机消除了，有可能或很可能要賜給我这种恩惠，因而这种恩惠就成为可能³¹⁴的或很可能会有有的时候：那末在这里，愉快的情感也可以和前面所說的不快的情感一样起着作用，并传来一种快乐。

但是我們还可以进一步說，当任何福利来临的时候，我們自己有能力随意取舍，而且沒有任何物理的障碍或很强的动机妨害我們的享受，那么上述的那种快乐便更为增加。既然一切人都希望得到快乐，当沒有外在的阻碍防止快乐的产生而且人們

也看到遵循他們的〔愛好快樂的〕傾向毫無任何危險，那末那種快樂总是很可能會實現的。在那種情形下，他們的想像便容易預期快樂，並且傳來同樣的愉快，正如他們相信快樂有實在的和現實的存在時一樣。

不過這還不足以充分說明伴隨財富而來的那種快樂。一個守財奴由於他的錢財而感到高興，那就是說，由於錢財使他有能力獲得生活中的一切快樂和舒適而感到高興，雖然他知道，他已經享有他的財富達四十年之久，而從未加以使用，因而不能借任何一種推理斷言，這些快樂的實際存在比他完全被剝奪了他的全部財物時較為接近了些。但是他雖然不能用推理方式推斷那種快樂即將實現，可是他確實還在想像那種快樂接近了，只要一切外在的障礙都被消除，以及反對這種快樂的比較強烈的利害動機也都一併消除去了。關於這個題目的進一步的說明，請參閱我關於意志的解釋，在那裡^①，我將說明那種虛妄的自由感覺，使我們想像自己能夠實行任何沒有很大危險或破壞性的事情。當任何其他人沒有抑止任何快樂的有力的利害動機時，我們憑經驗作出判斷，那種快樂將會存在，而且他很可能會得到它。但是當我們自己處於那種地位時，我們就憑想像的幻覺判斷，那種快樂更加接近，更加親切。意志似乎自在地向任何一方面活動，並且甚至在它所不曾確定下來的那一面上投射自己的一個影子或影像。借着這個影像，那種快樂就似乎與我們更為接近，使我們感到一種生動的快樂，正如那種快樂是完全確定而不可避免的一樣。

① 第三章，第二節。

現在我們就很容易把全部推理歸結到一點，並且證明，當財富在它的所有者的心中產生任何驕傲或虛榮時（財富永遠有這種作用），那總是通過印象間和觀念間的双重關係。財富的本質就在於獲得生活中的快樂和舒適的能力。這種能力的本質在於它的發揮的概然性，在於它使我們借一種真的或假的推理去預期那種快樂的真正存在。這種快樂的預期本身就是一種很大的快樂；這種快樂的原因既然是我們所享有的，並因而是與我們有關係的某種所有物或財產，所以我們在這裡就清楚地看到前面體系的所有各個部分都極為精確而明晰地在我們面前展現出來了。

財富產生快樂和驕傲，貧窮引起不快和謙卑，由於同樣理由，權力必然產生前一種情緒，而奴役就產生後一種情緒。控制他人的權力或權威使我們能夠滿足我們的全部欲望，而奴役却使我們服從他人的意志，使我們會遭受無數的缺乏和耻辱。

這裡值得提出的是：當我們考慮到我們對他們行使權威的那些人、或對我們行使權威的那些人時，那末對於權威的虛榮感和對於奴役的羞恥感便大為增加了。因為假使我們能夠製造一些具有十分靈巧的機械結構的機器人，可以聽從我們的意志而運動和行動，那麼我們如果占有這些機器人，顯然也可以給我們以一種快樂和驕傲，不過這種快樂和驕傲的程度不及那種權威行使於有感覺的、有理性的人的時候那樣的大，因為這些人的情況，如果與我們的情況比較起來，就使我們的情況顯得更為愉快、更加尊貴。在任何情形下進行比較，總是使我們對任何事物增加重視的一種可靠方法。一個富人如果把他的境況與一個

乞丐的境况相比，他就更加感觉到他的幸福。但是若把我們和我們所支配的人作一对比，那么权力便因此占到一种特有的优势，因为这种对比可以說是直接呈现于我們面前的。这里的比較是明显而自然的：想像在其对象本身就看到这种比較：思想进入这种比較的想像进程是順利而方便的。这种条件在增加比較作用的影响方面有很大效果，这一点在以后考察惡意和妒忌的本质时将会清楚地显出。

第十一节 論名譽的爱好

但是除了驕傲和謙卑的这些原始的原因以外，还有一种次生的原因，那就是別人的意見，这对于感情也有相等的影响。我們的名譽、我們的聲望、我們的名聲，都是有极其重大关系的一些考虑。甚至驕傲的其他原因、如德、美丽和財富，如果没有別人的看法和意見加以配合，它們的影响也就很小了。为了說明这个现象，我們必須繞些圈子，先來說明同情的本性。

人性中任何性质在它的本身和它的結果两方面都最为引人注目的，就是我們所有的同情別人的那种傾向，这种傾向使我們經過传达而接受他們的心理傾向和情緒，不論这些心理傾向和情緒同我們的是怎样不同，或者甚至相反。这一点不但在儿童方面是显著的（他們盲目地接受給他們提出来的任何意見），而且在判断力和理解力最强的人們方面，也是很明显的，他們也觉得很难遵从他們自己的理性或心理傾向，以反对他們的朋友和日常伴侶的理性或心理傾向。我們在同一民族的人們的性情和思想傾向方面所观察到的一致性，就应当归之于这个原則；这种

类似关系更可能是发生于同情心，而不是发生于土壤和气候的任何影响，因为土壤和气候虽然繼續保持同一不变，却不能使一个民族的性格在一个世紀的時間中保持同一。一个性情和善的人立刻就会和他的同伴們性情相投；就是最驕傲的、最倔强的人也会沾染上他的本国人和相識的人的一点性情。愉快的面容注入我心中一种明显的滿意和宁靜，而憤怒或悲哀的面容却投給我一种突然的沮丧。憎恨、憤怒、尊重、爱情、勇敢、欢乐、忧郁，所有这些情感，我大都是由传达、而很少是由我自己的天性或性情感觉到的。这样一个显著的现象值得我們注意，必須把它推溯到它的第一原則。

当任何感情借着同情注入心中时，那种感情最初只是借其結果，并借脸色和談話中传来的这个感情观念的那些外在标志，而被人认知的。这个观念立刻轉变为一个印象，得到那样大的程度的强力和活泼性，以至变为那个情感自身，并和任何原始的感情一样产生了同等的情緒。不論那个观念是在怎样短暫的一刹那內轉变为一个印象，这种变化总是由于某种观点和反省而发生的，这些观点和反省逃脫不掉一个哲学家的严密的观察，即使产生这种观点和反省的那人自己也許观察不到。

显而易见，自我的观念(或者倒不如說自我的印象)是永远密切地呈现于我們的，我們的意識給予我們以自我人格的那样一个生动的概念，以至不可能想像任何事物能够在这一方面超越这种自我之外。因此，任何与我們有关的对象，必然依照前述的原則在同样活泼的想像方式下被人想像；这种关系虽然不及因果关系那样强烈，可是仍然一定有重大的影响。类似关系和

接近关系也是不該忽略的关系;而当我們根据因果进行推断,并
318 观察外在的标志,因而得知有类似的或接近的对象的真实存在
时,則情形尤其是如此。

显而易见,自然在一切人之間保持了一种很大的类似关系;
我們在別人方面所观察到的任何情感或原則,我們也都可以
在某种程度上在自身发现与之平行的情感或原則。在心灵的結構
方面是这种情况,在身体的結構方面也是这种情况。各个部分
的形状或大小虽然有很大差异,而其結構和組織一般都是相同
的。各个部分虽然千差万別,而其間仍然保存着一种很显著的
类似关系;这种类似关系,对于我們体会別人的情緒而欣然立即
加以接受,一定大有帮助。因此,我們发现,如果在我們各人天
性的一般类似关系以外,我們在举动,性格,国籍,語言方面还有
任何特殊的类似,这种类似便促进了同情。我們与任何对象的
关系越是强固,想像就越容易由此及彼进行推移,而將我們形
成自我观念时經常带有的那种想像的活泼性传到相关的观念上
去。

类似关系并不是产生这种效果的惟一关系,而也由那些可
能与之相伴的其他关系得到新的力量。別人如果与我們距离很
远,那末他們的情緒的影响就很小,需要有接近关系,才能把这
种情緒完全传达給我們。血統关系因为是一种因果关系,有时
也可以促进这种效果;相識关系与教育和习惯也起着同样的作
用;这一点,我們在以后將詳細加以闡述^①。所有这些关系在联
合起来时,就把我們的自我印象或意識传到我們对其他人的情

① 第二章,第四节。

緒或情感所發生的觀念上，并使我們以最強烈、最生動的方式加以想像。

在本書開始時已經說過，一切觀念都是由印象復現而得來的，而且這兩類知覺的差異只在於它們刺激靈魂時的強烈和活潑程度的不同。觀念和印象的組成部分完全都是相同的。兩者出現的方式和秩序可能是同一的。因此，兩者的強烈和活潑程度的差別是區別兩者的惟一條件：這種差別既然在某種程度上可以被印象和觀念的關係所消除，無怪對於一個情緒或情感的觀念可以借此而大大地活躍起來，以至變成那個情緒或情感的自身。任何對象的生動觀念總是接近於它的印象；而且我們確實可以單憑想像的力量就感覺疾病和痛苦，而由於常常在想一種病變得真病了。但是在意見和感情方面，這種情形最為顯著；一個生動的觀念主要是在這裡轉變為一個印象。我們的感情比其他任何印象更為依靠於我們自己和心靈的內部活動；因為這種緣故，這些感情就更為自然地由想像發生，由我們對這些感情所形成的每個生動的觀念發生。這就是同情的本性和原因；每當我們發現其他人的意見和感情以後，我們就以這個方式那樣地深入到這些意見和感情中去。

在這個全部過程中，最可注目的就是：這些現象強有力地證實了前面關於知性的理論體系，因而也証實了現在這個有關情感的理論體系；因為這兩個體系是互相類似的。顯然，當我們同情別人的情感和情緒時，這些心理活動在我們心中首先出現為單純的觀念，並且被想像為屬於他人的，正如我們想像其他事實一樣。其次，還有很明顯的一點是，對別人感情所發生的觀念被

轉化為這些觀念所表象的那些印象本身，而且那些情感就照着我們對那些感情所形成的意象發生起來。所有這些都是最明顯的經驗的對象，而不依靠於任何哲學的假設。我們只允許哲學來說明這些現象，雖然同時我們必須承認，這些現象本身已經那樣明顯，幾乎無需再應用哲學了。因為我們不但憑因果關係相信我們所同情的那種情感的實在性，除此而外，我們還必須有類似關係和接近關係的協助，才能充分完滿地感覺到同情。這些關係既然能夠把一個觀念完全轉化為一個印象并把印象的活躍性傳達於觀念，而且傳達到那樣完善的程度，以致這種活躍性在推移過程中毫無減損，所以我們很容易設想，因果關係單獨也足以強化並活躍一個觀念。在同情中，一個觀念顯然轉化為一個印象。這種轉化發生於對象與我們自己的關係。我們的自我永遠密切地呈現於我們。讓我們比較一下所有這些條件，我們將會發現，同情和我們知性的作用恰恰相應，甚至還包括着某種更驚人、更奇特的現象。

現在我們就該由概括地考究同情，轉而觀察，當驕傲和謙卑兩種情感由稱贊和責備、由美名和丑名發生起來時，同情對於這些情感起着什麼影響。我們可以說，任何人如果因為某種性質被人稱贊，那麼那種性質（如果是實在的）本身就不會不在具有它的人內心產生一種驕傲。頌詞總是贊美人的權力、財富、家世或美德；所有這些都是虛榮心的對象，這一點我們已經加以說明和解釋。因此，可以確定，當一個人在欽佩他的人的觀點下考慮自己時，依照上面所說明的假設，他首先會發生一種單獨的快樂，隨後又感到一種驕傲或自滿。在這一點上，我們接受他人的

意見是最為自然的：一方面是由于同情，因為同情使他們的全部情緒親切地呈現于我們之前，另一方面是由于推理，因為推理使我們認為他們的判斷就是他們所肯定的事實的一種論證。權威³²¹和同情這兩種原則幾乎影響了我們一切的意见；而當我們判斷我們自己的價值和性格時，這兩個原則必然有一種特殊的影響。這一類判斷永遠伴有情感^①；最能干擾我們的知性并使我們陷入任何意見（不論如何不合理）中的，就是這些意見與情感的聯繫；這種情感弥漫于想像中，給每個相關的觀念加上一種力量。此外，我們還可以附加說，我們由于意識到自己對自己極大的偏向，所以我們對於任何証實我們對自己的好評的事物都感到特別高興，而對於任何反對這種好評的任何事物都容易感到震驚。

所有這些在理論上都似乎是很可能的；但為了使這個推理有充分的確實性起見，我們必須考察情感所表現的現象，並研究它們和這個推理是否符合。

這些現象中有一種，我們可以認為是最有利於說明現在的目的，就是：美名雖然一般說來是令人愉快的，可是我們從我們自己所尊重和贊許的人的贊美方面，比從我們所憎恨和鄙視的人的贊美方面，得到更大的快樂。同樣，我們對他們的判斷十分重視的那些人，如果對我們表示輕蔑，我們就要感到極大的恥辱。但我們對其餘的人們的意見，則大部分是漠不關心的。但是如果心靈本來由於任何原始的本能得到一種對美名的欲望和對丑名的厭惡，那麼美名和丑名就該毫無區別地影響我們，而任何意見隨其對我們是有利的或不利的，應該同等地刺激起欲望或

① 第一卷，第三章，第十節。

厌恶来。一个傻瓜的判断正像一个智者的判断一样是别人对自己的一种判断，只是它对我們的自我判断的影响較小一些。

我們不但对于智者的贊許比对于傻瓜的贊許更加感到快乐，而且當我們与智者有了长期亲密的相識以后，我們會从他的
322 贊許中得到一种附加的愉快。这可以用同样方式加以說明。

其他人的称贊若不是和我們自己的意见相合，并且他們所贊美的若不是我們所主要擅长的性质，便决不能給予我們很大的快乐。軍人不重視雄辯的能力，法官不重視勇敢，主教不重視幽默，商人不重視學問。一个人对于任何抽象考虑下的品质，不論如何加以重視，而当他自觉到自己并无这种品质时，那末全世界的人的对他的贊許，也不会在这一点上給他以多大的快乐，这是因为他們永不能使他同意他們的緣故。

出身名門而境况貧乏的人們，总是喜欢抛弃了他們的亲友和故乡，宁願投身生人中間，从事低賤的和手藝的工作去謀生，而不願在素知其門第和教育的人們中間生活。他們說，我們走到那里，人們都将不知道我們的底細。沒有人会料想到，我們出身于什么門第。我們將远离我們的亲友，这样我們的貧賤境况就使我們較為坦然自在。在考察这些情緒时，我們將发现它們对我现在的目的提供了許多非常令人信服的論証。

第一，我們可以从这些情緒推断說，由于被人輕賤而感到的不快感依靠于同情，而同情又依靠于对象与我們的关系；因为我們在与我們有血統关系并居住接近的人們的輕視之下，是最感到不快的。因此，我們就竭力設法断絕这些关系，使自己与异乡人接近，而与亲戚远隔，以便减弱这种同情和不快。

第二，我們可以斷言，關係對同情是必需的，但不是絕對就其是關係而說的，而是由於這些關係有一種影響，促使我們把自己對別人的情緒所產生的觀念轉化成那些情緒自身——這種轉化是通過別人人格的觀念和自我的觀念之間的一種聯結。因為在這裡，親戚和接近關係兩者都仍然存在；不過這些關係因為不是結合在同一些人的身上，所以它們促進同情的程度就較小。 323

第三，割斷關係而減弱同情這一個情況，值得我們注意。假如我在陌生人中間處於貧乏狀況，因而受到輕視；可是我覺得在那種境況下生活，要比我每天遭受我的親戚和本國人的輕蔑，還較為自在些。這裡我感到雙重的輕視；一是來自我的親戚方面，不過他們並不在場；一是來自周圍的人，不過他們是陌生人。這種雙重輕蔑，同樣也被親戚和接近兩種關係所加強。不過借著那兩種關係和我發生聯繫的那些人不是兼有兩種關係的人，所以這種觀念方面的差異就把發生於輕視的兩個印象加以隔離，不使它們互相混合。鄰人的輕蔑有某種影響，親戚的輕蔑也有某種影響；但是這些影響互相獨立，永不聯合起來；而當輕蔑來自既是鄰人、又是親戚的人時，這兩種影響便聯合起來了。這個現象類似於前述的驕傲和謙卑的體系——那個在一般人看來可能顯得是那樣奇特的體系。

第四，處於這種情況下的一个人在他生活周圍的人們中間自然要隱瞞他的出身，而且如果任何人猜疑他原來出身於遠遠高出于現在的景況和生活方式的一個家庭，他便会感到極為不安。這個世界上的每樣事物都是通過比較加以判斷的。對一個普通紳士來說是一個極大的財富，對一個國王來說簡直就像乞

巧的生活。在不能供給一个紳士以必需品的境况下，一个农夫会认自己是幸福的。当一个人無論是习惯于比較豪华的生活方式，或是自以为按照他的門第和品质應該享受这种生活的时候，一切低于这种身分的事情都成为不愉快的、甚至是可耻的了；他总是以极大的努力来掩盖他对于更大财富的权利要求。他在这里自己知道自己的不幸，但是在他生活周围的人既然不知道

324 他的不幸，因而他的不愉快的回顧和比較，只是由他自己的思想所提示出来，而絕不是从和他人有同情而发生的；这就必然使他大为自在和滿意了。

我們的假設是：我們由贊美所获得的快乐发生于情緒的傳導。对于这个假設如果有人提出任何反駁，那么我們在考察之后，将会发现这些反駁，在恰当的观点之下看来，反足以証实这个假設。广泛的名声甚至对于一个輕視世俗人們的人也是愉快的；但这是因为人数众多給予世俗人們以一种附加的重要性和权威。剽窃者在得到稱贊时，虽然自己知道不配这种贊美，也仍然感到高兴。不过这是一种空中樓閣，想像在这里只是以自己的虛构使自己高兴，并力图借着对他人意见表示同情来使这些虛构变得較為巩固和稳定。驕傲的人遇到輕蔑，就感到震惊，虽然他們并不立即加以同意；这是因为他們的自然情感和他們由同情得到的情感发生冲突的緣故。一个正在热恋中的人，如果你責备或譴責他的爱人，他也同样会大为不快；虽然显而易见，你的反对所以能够对他有任何影响，只是因为你的反对把握住了他，并由于他对你发生的同情。如果他輕視你，或者看到你是在开玩笑，那么，你不論說什么，对他都不会发生作用。

第十二节 論动物的驕傲与謙卑

由此可见,不論我們在什么观点下来考究这个問題,我們仍然可以看到,驕傲和謙卑的原因恰恰符合于我們的假設,而且任何东西如果不是与我們自己发生关系,并产生一种独立于那种情感以外的快乐或痛苦,就永不能刺激起这些情感中的任何一种。我們不但已經証明,产生快乐或痛苦的一种傾向是驕傲或謙卑的一切原因所共有的,而且还証明这是惟一共同的条件,因而是它們所借以发生作用的那种性质。我們还更进一步証明了,这些情感的最重要的原因,实在只是产生愉快感觉或不快感觉的那种能力,因此,这些原因的全部結果,其中尤其是驕傲和謙卑,只是从那个根源发生的。这些簡單而自然的原則既然建立在那样可靠的証明之上,就不会不被哲学家們所接受,除非有所忽略了一些反駁可以反对这些原則。³²⁵

解剖学家們往往把他們对人体所作的观察和实验同他們对动物所作的观察和实验結合起来,并从这两种实验的互相符合,取得对于任何一个特殊的假設的附加的論証。的确,畜类各部分的构造如果和人类的构造是同样的,而且这些部分的活动也是同样的,那么那种活动的原因便也不能是不同的,而且我們在一类中間所发现的真理,可以毫不犹疑地断言对另一个类也同样是真实的。例如体液的混合和微細部分的組織可以正确地假設在人类和在畜类方面有些不同;因此,我們在其中一类方面关于药物效果所作的实验,并不总是能应用于另一类;可是血管和肌肉的結構,心、肺、胃、肝和其他內脏的組織和位置,在一切动物

方面既然都是相同或差不多是相同的，所以那在某一类方面能够說明肌肉运动、乳糜演变、血液循环的假設，也必然可以应用于每一类的；而且根据这个假設是符合于或不符合于我們在任何一类动物方面所作的实验，我們就可以由此对于整个假設的真或伪得到一个証明。因此，讓我們把关于人体的推理方面已
326 被发现为那样正确和有用的研究方法，应用于现在关于心灵的解剖学上，看看我們借此能作出什么发现。

为了要这样做，我們首先必須指出人类的情感和动物的情感之間的相应现象，随后再比較产生这些情感的原因。

显而易见，几乎在每一类动物方面，特别是在高等动物方面，都有驕傲和謙卑的許多明显的标志。天鵝、火鸡、或孔雀的恣态和步伐，表示它們对自己的自負和对其他动物的輕蔑。这一点更可注目的是：在后两类动物方面，驕傲永远伴随着美丽的羽毛，并且只在雄性方面显现。夜鶯在啼叫中表示的自夸和爭胜，是人們所通常注意到的；馬在迅疾，猎犬在机敏和嗅觉，公牛和公鸡在体力，以及其他各种动物在其各自的优点方面的好胜，也同样是常见的事实。此外，一切常和人类接近、并和人类熟习的各种动物，对人类給自己的贊許都表示一种明显的驕傲，而对于人的夸奖和撫爱感到欢喜，并无其他任何考虑。但也并非任何人的撫爱都毫无区别地使动物感到得意，使它們得意的、主要只有它們所認識的、所爱的人的撫爱；正像人类的那种情感被刺激起来的方式一样。所有这些都显然証明，驕傲与謙卑不但是人类所有的情感，而是推广到全部动物界的。

这些情感的原因，在动物方面也和人类方面一样，只要我

們适当地估計到人类的較高的知識和知性。例如，动物沒有德或惡的意識；它們很快忘掉了血統关系；它們沒有權利和財產權的关系。因为这个緣故，动物的驕傲和謙卑的原因，只在于身体方面，决不能寓存于內心或外界对象。但是在身体方面，同样的性质在动物方面也像在人类方面一样产生出驕傲来。这种驕傲情感永远是建立在美丽、体力、敏捷和其他某种有用的或愉快的 327 性质上面的。

其次的問題就是：在全部动物界，那些情感既然相同，并且都由同样原因发生的，那么，那些原因发生作用的方式是否也是同样的。依据一切类比推理的規則，这一点是可以正确地預期的。如果我們在試驗以后发现，我們在一类方面所应用的对于现象的說明，并不能应用于其他一些类上，那么我們就可以认为，那种說明無論怎样动听，实际上是沒有基础的。

为了决定這個問題，讓我們来考虑这一点：就是在动物的心中，也像在人类的心中一样，显然有同样的观念关系，并且也由同样的原因得来的。一条狗在掩藏起一根骨头之后，往往忘記了地方；但是你如果把狗帶到那个地方，那末狗的思想借着接近关系很容易轉到先前所掩藏的东西上，因为这种接近情况在它的观念之間产生了一种关系。同样，狗如果在任何地方曾被痛打一頓，它在走近那个地方时，便会战慄发抖，即使它在那里并不发现任何现前危險的标志。类似关系的效果并不那样明显；但是那种关系在一切动物对之表现出那样明显的判断的因果关系中既然是一个重要的因素，所以我們可以断言，类似、接近和因果三种关系，对于动物也像对于人类一样，都以同一的方式起

着作用。

还有一些印象关系的例子,也足以使我们相信,在較低級的动物方面和在高等动物方面一样,某些感情彼此之間也有一种关联,而且这些动物的心灵往往也是通过一系列互相关联的情緒推移下去的。一条狗在由于欢乐而高兴起来的时候,自然就发生爱情和仁慈,不論对它的主人或是对于异性。同样,当它充滿痛苦和悲哀的时候,就变得好斗而暴躁;那种原来是悲伤的情感,稍有触动就轉变为愤怒了。

由此可见,人类方面产生驕傲或謙卑所必需的一切內在的
328 原則,是一切动物所同有的;而刺激起这种情感来的原因既然也是相同的,所以我們可以正确地断言,这些原因在整个动物界是以同样方式起作用的。我的假設是那样的簡單,并且所要求的反省和判断也是那样的少,所以是可应用于每一种感情动物的。这不但必須被承认为証明我的假設是真實的一个令人信服的証据,而且我自信将被发现为对每一个其他的理論体系的一个反駁。

第二章 論愛與恨

329

第一节 論愛與恨的對象和原因

給愛和恨兩種情感下任何定義是完全不可能的；這是因為兩者只產生一個簡單的印象，而沒有任何混合或組合。我們也同樣無需根據其本性、來源、原因和對象，企圖對它們加以描述；這是因為愛和恨正是我們現在研究的主題，同時也因為這些情感自身根據我們平常的感覺和經驗就已被人充分認識。關於驕傲和謙卑，我們已提到這一點，在這裡，關於愛和恨，我們仍要加以重複；這兩組情感之間有着那樣大的一種類似關係，所以我們就不得不先略述一下我們關於前面一組情感的推理，以便說明後面一組的情感。

驕傲和謙卑的直接對象是自我，或是我們親切地意識到它的思想、行為和感覺的那個同一的人格；而愛和恨的對象則是我們意識不到他的思想、行為和感覺的某一個其他的人。這一點在經驗中就表現得充分地明顯。我們的愛和恨永遠指向我們以外的某一個有情的存在者。當我們談及自愛時，那不是就愛的本义而言，而且自愛所產生的感覺和一個朋友或情人所刺激起的柔情也並無共同之點。憎恨也是如此。我們可以因為我們自己的過失和愚蠢而感到羞愧；但是只有由於他人所加的侵害才 330 會感到憤怒或憎恨。

愛和恨的對象雖然永遠是其他某一個人，可是显而易见，那

个对象恰当地說并不是这些情感的原因，而且单独也不足以刺激起这些情感。因为爱和恨在它們所引起的感觉方面既是恰恰相反的，并且有着一个共同的对象，所以那个对象如果也是它們的原因，那么它就会产生同等程度的两种相反的情感，这两种情感从最初一刹那起必然就会互相消灭，于是任何一种情感便都无法出现。因此，必然有异于那个对象的某种原因。

我們如果考究爱和恨的原因，我們就将发现这些原因是多种多样的，并且沒有許多共同的东西。任何人的德行、知識、机智、見識和风趣，都引起爱和尊重；相反的性質便引起憎恨和鄙視。身体方面的优点，如美丽、体力、敏捷、灵巧和它們的反面都引起同样的爱和恨的情感；而由家庭、财产、衣服、民族和气候等外在的优点和缺点，同样也引起那些情感。这些对象中沒有一个不可以借其不同的性質引起爱和尊重，或是憎恨和鄙視。

根据对这些原因的观察，我們就在起作用的那种性質和这种性質所寓存的主体之間得到一个新的区别。占有壮丽宮殿的国王，由于这个緣故，就引起人民的尊敬；这第一是由于宮殿的美丽，第二是由于財產权的关系把宮殿与他联系起来。这两个条件中只要消除一个，就消灭了那种情感；这就显然証明，那个原因是一个复合的原因。

关于驕傲和謙卑我們所曾作的种种討論，同样地适用于这两組情感，但是要把这些討論在爱和恨的情感方面重新加以陈述，那就未免膩煩了。我們只消作一个概括的評述就够了，就是：爱和恨的对象显然是一个有思想的人，而前一种情感的感觉永远是愉快的，后一种情感的感觉則永远是不快的。我們还

可以大概地假設說，這兩種情感的原因永遠是和一個有思想的存在者相關的，而且前者的原因產生一種獨立的快樂，而後者的原因則產生一種獨立的不快。

這些假設之一，即愛和恨的原因必然與一個人或有思想的存在者相關、才能產生這些情感，不但是很可能的，而且是非常明顯，不容爭論的。德和惡，如果抽象地加以考慮；美與丑如果寓存於無生物；貧與富如果是屬於第三人：則對於和它們沒有關係的人，便產生不了任何程度的愛或恨，尊重或輕視。一個人如果向窗外觀望，看到我在街上行走，在我以外又有一所美麗宮殿，與我毫無關係；我相信，沒有人會妄說，這個人會對我表示尊敬，就像我是那座宮殿的所有主一樣。

初看之下，並不能那樣明顯地看到，這些情感需要一種印象關係，這是在推移過程中一個印象與另一個印象那樣地互相混淆，以致可以說是無法區別的了。不過在驕傲和謙卑方面，我們既然能夠很容易地分辨出來，並且證明，這些情感的每一種原因都各自產生一種獨立的痛苦或快樂，所以我在此詳細考察愛和恨的各種原因時，如果採用同樣的方法，也許會有同樣的成功。不過因為我急于要給這些體系作一個充分的、確定的證明，所以我暫且把這種考察擱置一下；同時，我將力圖通過一個建立於毫無疑問的經驗之上的論證，使我關於驕傲和謙卑的全部推理都服務於我現在的目的。

凡對自己的性格、天才、財富感到滿意的人，很少有不想在世人面前顯露自己，並取得人們的愛和讚美的。顯而易見，成為驕傲或自負的原因的那些性質和條件，也就是虛榮心或名譽欲

的原因；我們自己最為得意的那些特點，我們總是要炫耀于人。但是假設愛與尊重不是和驕傲一樣由同一性質產生的（它們的不同點只在於這些性質或是與我們有關，或是與他人有關），那麼這種進行方法將是非常荒謬的，而且人們也不能期望每一個其他人的情緒和他們自己所有的情緒互相對應。誠然，很少有人能夠形成精確的情感體系，或是考究它們一般的本質和類似關係。但是我們縱然在哲學中沒有多大的進展，我們在這一方面也不会有很多錯誤，通常的經驗和一種預感就給予我們充分的指導；這種經驗和預感就借着我們自己內心的直接感受告訴我們，什麼東西將會對別人發生作用。產生驕傲或謙卑的那些性質既然也引起愛或恨，所以在證明前面一組情感的原因產生一種獨立於情感以外的痛苦或快樂時所用的全部論證，也將可以同樣明顯地應用於後面一組的情感。

第二節 証實這個體系的幾種實驗

我已根據這些論證，對於相關的印象和觀念間那種推移過程得到一個結論；在充分衡量這些論證之後，沒有人將會遲疑而不同意於那個結論，特別是因為這個原則本身是那樣的簡易和自然。不過為了使這個體系在愛和恨與驕傲和謙卑兩方面絲毫都沒有疑問起見，我們可以对所有這些情感作一些新的實驗，並回憶一下我在前面所提到的一些觀察。

333 為了作這些實驗起見，讓我們假設，我和一個我向來對他沒有任何友誼或敵意情緒的人在一起。這裡在我面前有了全部這四種情感的自然的、最後的對象。我自己是驕傲或謙卑的恰當

的對象，另一個人是愛或恨的對象。

現在可以注意觀察這些情感的本性，和這些情感彼此的位置。顯而易見，這裡有四种感情好像處於一個方形狀態，它們彼此之間有一種有規則的聯繫和距離。驕傲和謙卑兩種情感和愛與恨兩種情感一樣，被它們同一的對象聯繫起來，第一組情感的對象是自我，第二組情感的對象是另一個人。這兩條交通綫或聯繫綫形成方形的相對的兩邊。其次，驕傲與愛是愉快的情感；憎恨和謙卑是不快的情感。驕傲和愛之間、謙卑與憎恨之間在感覺上的類似形成一種新的聯繫，並可以被認為是方形的另外兩邊。總起來說，驕傲和謙卑、愛和恨是被它們的對象或觀念聯繫起來的；驕傲與愛、謙卑和恨是被它們的感覺或印象聯繫起來的。

因此我說，凡產生這些情感之一的東西，對於那種情感都不能不具有雙重關係，即觀念與情感對象的關係，以及感覺與情感自身的關係。我們必須用實驗來證明這點。

第一實驗。 為了更有條理地進行這些實驗起見，讓我們首先假設，當自己處在上述的那種情況下，即與另一個人處在一起，這時有一個對象呈現出來，那個對象和這些情感中的任何一種，既無印象關係，也無觀念關係。假如我們一同觀察一塊普通的石頭，或其他不屬於我們中任何一個人、並且其本身也不引起情緒或獨立苦樂來的普通對象：那麼顯然，這樣一個對象將不產生這四种情感中的任何一種。我們可以把這個對象在四种情感上依次作一個試驗。讓我們把這個對象應用於愛、恨、謙卑、驕傲；其中任何一種都絲毫發生不起來。讓我們還任意盡量改換 334

对象；假定我們所选择的是沒有这两种关系之一的一个对象。讓我們在心灵所能发生的一切心理倾向方面来重复这种实验。自然界中那么一大批的对象中的任何一个对象，如果沒有这些关系，則在任何心理倾向中都将产生不出任何情感来。

第二实验。 沒有这两种关系的一个对象既然永远不能产生任何情感，那么讓我們把这两种关系之一加在它上面，看看有什么結果发生。例如，假設我看到一块石头或任何一个普通对象，那块石头或是属于我的，或是属于我的同伴的，并借此与情感的对象获得了一种观念关系；那么显然，先驗地考察起这件事来，任何一种情緒按理都不能期望其出现。因为这个观念关系只是隱蔽地、平靜地在心灵上起着作用，除此以外，这个关系又随着那个对象之属于我們或属于別人、而以一种相等的冲动給予驕傲和謙卑、爱和恨这些对立的情感；这种情感上的对立必然使两者互相抵消，而使心灵完全沒有任何感情或情緒。这种先驗的推理又被經驗所証实了。凡不产生一种独立于情感之外的痛苦或快乐的任何平凡的或一般的对象，都不能借其對我們或对其他人的財產权关系或其他关系产生驕傲或謙卑、爱或恨这些感情。

第三实验。 因此，显而易见，单有一种观念关系并不足以产生这些感情。现在讓我們把这种关系除去，而代之以一种印象关系，即呈现出一个令人愉快或不快的、但與我們或同伴都沒有关系的对象来；讓我們来观察其結果如何。如果首先先驗地来考究这件事，像在前一个实验中那样；那末我們可以断言，那个对象和这些情感将有一种微細的但是不确定的联系。这个对

象與情感有微細的聯繫，乃是因為這個關係不是一種冷淡而不可覺察的關係，而且也沒有觀念關係的那種缺點，也不以相等的力量指使我們趨向那兩種由於對立而互相抵消的相反情感。但是我們如果在另一方面考慮一下，這種由感覺到感情的推移是沒有一種產生觀念推移的任何原則加以推進的，正相反，一個印象雖然很容易轉移到另一個印象，可是對象的變化不定却和引起這種推移的一切原則抵觸；那末我們就可以由此斷言，任何東西如果只借一個印象關係與情感發生聯繫，仍然不可能成為那種情感的穩定的或持久的原因。在衡量了這些論證以後，我們的理性依照類比推理規則所可斷言的就是：一個產生快樂或不快、但與我們自己或其他人都沒有任何聯繫的對象，可以給予人的心情以那樣一種傾向，以至它自然地流入驕傲或愛、謙卑或恨這些情感，並使它找尋別的对象，以便依據了雙重關係而在其上能夠建立這些感情；不過一個只具有這些關係之一（即使是最有利的關係）的對象，永不能產生任何恒久而確定的情感。

最幸運的是，所有這套推理都被發現為恰恰與經驗符合，並與情感的现象符合。假設我和一個同伴在我們兩人從來未曾到過的一個國家中旅行，那麼，風景如果美麗，道路如果平坦，旅館如果舒適，這種環境顯然會使我自己和同伴都感到心情愉快。但是我們既然假設，這個國家對我自己或我的朋友都無關係，所以它就不能成為驕傲或愛的直接原因；因此，我如果不把情感建立在與我或與他有比較密切關係的其他某種對象上，那末我的情緒寧可以視為一種舒暢的心情的流露，而不是一種確定的情感。當對象引起了不快情緒時，情形也是一樣。

336

第四實驗。我們既然发现，一个毫无观念关系或印象关系的对象，或是一个只有一項关系的对象，都不能引起驕傲或謙卑、爱或恨来；那么，无需进一步的实验，单是理性就可以使我們相信，凡有双重关系的对象，都必然刺激起这些情感来；因为这些情感的发生，显而易见必然有某种原因。但是为了尽量消除怀疑的余地起见，讓我們重做几次实验，看看在这一种情形下，结果是否符合我們的期望。我选定一个能够引起独立快感来的对象，例如美德；在这个对象上，我加上一种对自我的关系；结果发现，由于这样的事情安排，立刻发生了一种情感。但是什么情感呢？正是驕傲情感，这个对象对它是具有双重关系的。关于对象的观念和关于自我（情感的对象）的观念发生了一种关联：那个对象所产生的感觉和那种情感的感觉相类似。为了确定自己在这个实验中不发生錯誤起见，我首先除去一項关系，随后又除去另一項；结果发现每一次除去以后，都消灭了那个情感，而使那个对象成为完全漠然无关的。但是我还不以此为足。我还更进一步从事实验；我不把关系除去，而只代之以另一种关系。我假设那种美德属于我的同伴，而不属于我自己；并且观察这样改变之后，会有什么结果。我立刻看到感情轉了方向，离开了单有一种印象关系的驕傲，而落到了爱的一方面去，在这一方面，感情就被印象和观念的双重关系所吸引住了。再重复同一个实验，把观念关系重新变化一下，我又把感情带回驕傲方面；再重作一次，我又把感情置在爱或好感方面。在彻底相信了这个关系的影响之后，我又試驗另一对象的結果，把德換成了恶，这样就把由前者所产生的愉快印象轉变为由后者所产生的不快印象。

結果仍然符合于預期。惡存在于他人身上時，就借其雙重關係刺激起憎恨情感來，而刺激不起那個由于同樣理由從德所產生的愛來。為了繼續實驗，我又重新改變觀念關係，假設惡屬於我 337 自己。結果如何呢？仍然和往常一樣。結果是情感由憎恨轉成謙卑了。我若把印象重新改變一下，就又把這種謙卑轉為驕傲；結果我發現，我繞完了一個圈子，並借這些變化把情感帶回到我最初發現其所處的那種位置中。

不過為了使這個問題更加確定，我又把對象加以改變；我舍去惡和德，而在美和丑、貧和富、權力和奴役方面進行實驗。所有這些對象都各自通過它們關係的改變，以同一方式轉了一個情感的圈子：不論我們依什麼秩序進行，不論是通过驕傲、愛、恨、謙卑，或是通過謙卑、恨、愛、驕傲，實驗絲毫不發生變化。的確，尊重和鄙視在某種情形下代替了愛和恨而發生，不過這些歸根到底是同樣的情感，只是由于某些原因才有一些變化（這些原因我們將在以後加以說明）。

第五實驗。為了給予這些實驗以更其大的權威，我們可以盡量變化情況，把各個情感和對象置于它們可能處在的各種不同的位置中。讓我們假設，除了上述的種種關係之外，我和他一起進行所有這些實驗的那個人由于血統關係或友誼關係和我有密切的關係。假設他是我的兒子或兄弟，或是和我有長期熟識的關係。其次，讓我們再假設，情感的原因對這個人獲得了印象和觀念的雙重關係；讓我們看一下，所有這些複雜的吸引關係有些什麼樣的結果。

在我們考究實際上有什麼樣的結果之前，我們可先推斷，依

据我的假設來說，这些結果應該是什么样的。显然，随着印象是愉快的或是不快的，我对于那个借着这双重关系（我一向要求这
338 两种关系）而与印象的原因联系着的人，必然有爱或恨发生。一个兄弟的德必然使我爱他，正如他的恶或丑名必然刺激起相反的情感来一样。不过如果单是根据这个情况来判断，則我不應該期望感情停止在那里，而永不再轉移到其他的印象。这里这个人既然借着双重关系成为我的情感的对象，所以这个同一的推理就导使我想到那个情感会向前推进。依据假設，那个人和我自己有一种观念关系；以他为对象的那种情感，随着它是愉快的或不快的，对于驕傲或謙卑又有一种印象关系。因此显然，驕傲和謙卑情感之一，必然会由爱或恨发生起来。

这是依照了我們的假設我所形成的推理；而我在試驗以后，很愉快地发现一切都恰恰符合于我的期望。一个儿子或兄弟的德或恶不但刺激起爱或恨来，而且借着一个新的推移过程，由于相似的原因，产生了驕傲或謙卑。沒有东西能比我們亲戚的任何辉煌的品质引起更大的虛荣，正像沒有东西比他們的恶或丑名更加令人感到耻辱。經驗和我們的推理的这种精确的符合，就令人信服地証明了、我們所据以进行推理的那个假設的可靠性。

第六实验。 我們如果把实验倒轉一下，并仍旧保持着同样的关系，只是从另一种不同的情感着手：这就更会增加我們的理論的明白性。上面說过，一个儿子或兄弟的德或恶先引起爱或恨，随后又引起驕傲或謙卑，现在假設我們把这些好的或坏的品质置于我們自己身上，使它們与那个和我們有关系的人沒有任

何直接联系：那末，經驗告訴我們，這樣把情況改變以後，整個連鎖就被打斷了，心靈不再從一個情感轉移到另一個情感，如像在前一個例子中那樣。我們從來不會因為我們在自身所發現的德³³⁹或惡而去愛或恨一個兒子或兄弟，雖然他自己的這些品質顯然會使我們感到明顯的驕傲或謙卑。由驕傲或謙卑轉移到愛或恨，不像由愛或恨轉移到驕傲或謙卑那樣地自然。這在初看之下似乎與我的假設相反；因為印象關係和觀念關係在兩種情形下恰恰是同樣的。驕傲和謙卑是與愛和恨相關的印象。我自己又與那個人相關。因此，我們應當期望，類似的原因必然產生類似的結果，並且一個完善的轉移過程會由這個雙重關係產生，正像在其他一切情形下一樣。通過下面的考慮，我們可以順利地解決這個困難。

显而易见，我們在任何時候既然都親切地意識到自我，意識到我們的情緒和情感，所以關於它們的觀念必然比關於任何別人的情緒和情感的觀念要以一種較大的活潑性刺激着我們。但是任何以活潑性刺激我們、並且出現於充分的、強烈的觀點下的東西，可以說是強迫我們去加以考慮，並且借着最小的暗示和最細微的關係就呈現於心中。由於同一理由，當那個東西一經呈現出來，它就吸引住我們的注意，并使注意不至於飄蕩到其他的對象上去，不論那些對象與我們第一個對象有多么強烈的關係。想像容易由晦暗的觀念轉到生動的觀念，卻不容易由生動的觀念轉到晦暗的觀念。在前一個情形下，那種關係得到另一個原則的幫助；在後一個情形下，那種關係卻遭到另一個原則的反對。

我已經說過，心灵的那两个官能，即想像和情感，在它們的傾向互相类似、并且作用于同一对象上时，是互相促进它們的作用的。心灵永远有由一种情感轉到其他任何与之相关的情感上的一种傾向；而当一种情感的对象和另一种情感的对象相关的时候，这种傾向就被推进了。那两种冲动互相会合起来，使得整个推移过程变得更加方便和順利。但是如果观念关系严格地說

340 繼續同一不变，而且失去了引起想像轉移的那种影响，于是这种关系在情感上的影响显然也必然要停止，因为那种影响是完全依靠于那种轉移的。因为这种緣故，所以驕傲或謙卑轉移到爱或恨，就不如后一組情感轉变为前一組情感那样容易。如果一个人是我的兄弟，我当然也是他的兄弟；但是这些关系虽是交互的，而它們在想像上却有很不相同的作用。先考虑与我們有关系的任何人，再进而考虑我們时时刻刻所意識到的自我，这个过程是順利而通暢的。但是当感情一旦轉向我們的自我时，則想像便不能同样順利地由那个对象过渡到其他任何人，不論那个人和我們有多么密切的关系。想像的这种順利的或困难的推移，对情感起着影响，推进或阻止情感的轉移；这就清楚地証明，情感 and 想像这两种官能是互相联系着的，而且观念間的关系对于感情具有一种影响。除了可以証明这点的无数实验之外，我們在这里还发现，即使关系繼續存在，而如果由于某种特殊情况，它对想像的通常的影响受到了阻碍，不能产生观念間的联結或轉移；那么它对情感所有的通常的影响也同样受了阻碍，不能使我們由一种情感轉到另一种的情感。

有人或许会在这种现象与同情现象之間发现一种矛盾，因

為在同情現象方面，心靈很容易由“我們自己”的觀念轉到和我們相關的其他任何對象的觀念。但是我們如果考慮到下面一點，這種困難便會消除，就是：在同情方面，我們自己並非任何情感的对象，而且也沒有任何東西使我們的注意固定在自我身上；而在我們被假設為受到驕傲或謙卑的推動的現在這種情形下，却是這種情形。我們的自我，如果離開了對其他任何對象的知覺，實際上就毫無所有：因為這個緣故，所以我們就一定要把觀點轉向外界對象，並且也很自然地以極大的注意去考慮那些與我們接近或類似的對象。但當自我成為一種情感的对象時，那么在 341 那種情感消竭之前，對自我停止考慮便是不自然的；只有在情感消竭的情形下，印象和觀念的雙重關係才不再起作用了。

第七實驗。為了進一步試驗這個全部推理，讓我們再作一次新的實驗。我們前面已經看到各種相關情感和觀念的結果，現在讓我們在這裡假設有同一情感和一種觀念關係，並考究一下這種新的情況的結果。顯而易見，我們在這裡有全部理由預期那些情感要由一個對象轉移到另一個對象；因為根據假設，兩個觀念間的關係仍然繼續不變，而且同一個印象（印象的同一性）必然比最完善的類似關係還要能夠產生一種更加強烈的聯繫。印象間和觀念間的雙重關係如果能夠產生由一個到另一個的一種轉移，那麼同一個印象再加上一個觀念關係就當然更可以產生這種轉移了。因此，我們發現，當我們愛或恨任何人時，那些情感很少繼續停留於它們最初的界限以內，總要擴展到一切接近的對象，而包括我們所愛或所恨的那個人的朋友和親屬。我們如果同一個人是朋友，那麼對他的兄弟很自然地發生好感，

不再进一步去考察他的性格。我們如与某一个人吵架，則对其全家都发生憎恨，虽然其全家从未参加过使我們不快的那件事情。这一类例子是到处可以遇到的。

这个實驗中只有一个困难；在我們进行下去之前，必須先加以說明。显而易见，一切情感虽然都容易由一个对象轉到与之相关的另一个对象，可是在較重要的对象先呈现出来、然后次要的对象随着而来时，比在这种秩序顛倒过来、当次要的对象先出现时，这种轉移更加容易。例如我們因父而爱其子，比因子而爱其父，較为自然。因主而爱其仆，比因仆而爱其主，較为自然。因国王而爱其臣民，比因臣民而爱国王，較为自然。同样，当我們先与一家家长发生爭吵时，也比当我們厌恶一家的儿子、或仆人、或其他地位較低的家人时，更容易对其全家发生憎恨。簡而言之，我們的情感也和其他对象一样，容易下降，难以上升。

为了要了解、說明这种现象有什么困难，我們必須考虑，决定想像易于由远及近、而不易由近及远的那个理由，也使想像易于由小及大，而不易于由大及小。凡影响最大的东西也最容易被注意，而凡最被人注意的东西，也最容易呈现于想像中。我們容易忽略任何事物中細微的东西，而不容易忽略其重要的成分；当后者先行出现、首先引起我們的注意时，情形更是如此。例如，假使有任何偶然事件使我們考究到木星的卫星，我們的想像就自然被决定要去形成那个行星的观念，但是我們如果首先考虑那个主要行星，我們便比較自然地忽略它的卫星。一提到任何帝国的省份，就使我們进而想到那个帝国的京城；但是我們的想像却不能同样容易地返回来考虑各个省份。关于仆人的

觀念使我們想到他的主人，關於臣民的觀念使我們進而想到國王。但是同樣的關係卻沒有同樣影響把我們的思想倒轉過來。科尼利亞所以責斥她的兒子們說，她如果以西皮奧之女的名義見聞于世，不以格拉奇弟兄之母的名義見稱于世，他們應當引以為耻〔譯注〕，其故即在於此。換句話說，這就是督促他們也像他們的外祖父那樣顯赫有名，否則人們的想像在由她這個居于中間而對兩方有同樣關係的人往前追溯時，总是会離開她的兒子們，而以更偉大、更重要的父親來稱呼她。習慣所以使妻子用丈夫的姓，而不使丈夫用妻子的姓，也是根據於這個原則；而我們對自己所尊崇和敬仰的人，所以依禮讓先，其故也在此。如果這個原則不是已經充分明顯的話，我們還可以找到其他許多例子來加以証實。

想像在由小及大時既然也像在由遠及近時，同樣地感到容易，那麼，觀念間這種順利的轉移在前一種情形下為什麼不像在後一種情形下那樣幫助情感的推移呢？一個朋友或兄弟的美德首先產生了愛，隨後產生驕傲，因為在那種情形下，想像依照其傾向是由遠處轉到近處的。我們自己的美德並不先產生驕傲，隨後又產生對朋友或兄弟的愛，因為在那種情形下，是由近處過渡到遠處，那是違反想像的傾向的。但是對於一個身分較低者的愛或恨並不容易產生對於身分較高者的任何情感，雖然那也是想像的自然傾向：而對身分較高者的愛或恨則引起對於身分較低者的那種情感，這是和想像的傾向相反的。簡而言之，那種順利的轉移在尊卑關係方面和在遠近關係方面所有的方式並不一樣。這兩種現象似乎互相矛盾，需要稍加注意，才能加以調

和。

在这里，观念的轉移既然变得违反想像的自然傾向，那个官能（想像）必然被另外一种比較強烈的原則控制住了；但是呈现于心灵之前的既然只有印象和观念，所以这个原則必然在于印象方面。但是我們已經說過，印象或情感只是被它們的类似关系联系着的，当任何两种情感使心灵处于同样或类似的心理傾向中时，心灵就很自然地由这一个过渡到那一个；相反的，种种心理傾向的矛盾就使情感难以推移。但是我們可以看到，这种矛盾既可以由种类的差別而发生，也可以由程度的差別而发生。我們經驗到，由較小程度的爱突然轉到較小程度的恨，比由較小程度的爱或恨轉到較大程度的爱或恨，也并不更为困难。一个人如果处于平靜状态，或者只受到輕微的激动，則与他在受到猛烈情感的干扰时截然两样，前后判若两人；而且在两个极端之間若非隔着相当大的時間，則由一个极端过渡到另一极端是很不容易的。

假如一种情感一出现就消灭了另一种情感，而且两者不能同时并存，那么由強烈情感轉到微弱情感，比由微弱情感进到強烈情感，困难也并不較小，即使不是更大一些。但是当两种情感联合起来同时激动心灵时，那么情形就完全改变了。一个微弱的情感加到一个強烈的情感上时，不及一个強烈情感加到一个微弱情感上时，能够在心理傾向中造成那样大的变化；因为这种缘故，所以較大程度对較小程度的联系比較小程度对較大程度的联系較為密切一些。

任何情感的程度都决定于对象的本性；一种感情在指向我

们所认为重要的人物上时，比一种以我们所认为较不重要的人作为对象的感情时，以更大的程度充满着心灵、控制着心灵。因此在这里，想像的倾向和情感的倾向之间的矛盾便呈现出来了。当我们的思想转向大小两个对象时，想像感到由小及大比由大及小较为容易，但是感情则发现有较大的困难。而且感情既然比想像是一个较强的原则，所以无怪感情战胜了想像，而把心灵拉到了自己一方面。由较大对象的观念虽然难以转到较小对象的观念，可是指向较大对象的情感永远产生指向较小对象的一 345 种类似的情感，如果较大对象与较小对象有着一种关系。关于仆人的观念最容易把我们的思想传到主人身上，但是对于主人的恨或爱则较为迅速地产生对于仆人的愤怒或好感。在这种情形下，最强的情感占先；加上一个微弱情感，既然使心理倾向不发生重大的变化，所以它们之间的过渡就因此变得较为容易、较为自然了。

在前一个实验中，我们发现，观念间的关系如果因为任何特殊情况，不再产生促进观念的转移的那种通常的效果，那么它对情感也就停止了作用；同样，在现在这个实验中，我们也发现了印象的同一特性。同一类的不同程度的情感确是互相关联着的，但是如果较小的情感首先发生，它并没有引进较大的情感的倾向；这是因为把大的情感加于小的情感之上，比起把小的情感加于大的情感之上时，在心情上要产生一种较为明显的变化。这些现象在充分衡量以后，将被发现为这个假设的令人信服的证明。

我们如果考究一下心灵在这里是在什么方式下调和我在情

感和想像之間所觀察到的那種矛盾，這些證明就將得到証實。想像由小及大比由大及小的轉移較為容易；但是相反的，強烈情感易于產生微弱情感，而微弱情感却不容易產生強烈情感。在這種對立當中，情感終於戰勝想像，不過這種勝利的取得往往是借著依從想像，並借著找尋出另外一種性質，借以抵消對立所由以發生的那個原則。當我們愛一家的父親或主人時，我們很少想到他的兒女或仆役。但是當這些人在我們面前，或者我們有能力為他們服務時，那麼這種情形下的親近和接近關係便增加了他們的重要性，或者至少消除了想像對感情的推移所作的那種對抗。想像雖然感到難以由大及小，可是它却同樣地感到易于由遠及近，這就使難易兩面趨於平衡，而使由一種情感至另一種情感的路徑通暢無阻。

346 第八實驗。 我已經說過，由愛或恨轉移到驕傲或謙卑比由驕傲或謙卑轉移到愛或恨，要較為容易一些；而我們所以難以遇到後面這種感情的轉移的例子，原因就在於想像不容易由近的轉到遠的。但是我必須提出一個例外，這就是當驕傲和謙卑的原因本身存在於他人身上時。因為在那種情形下，想像就必須考慮那個人，並且也不能把它的觀點限制於我們自己身上。例如，一個人對我們的行為和性格的贊許最容易使我們對他發生好感和喜愛；在另一方面，他的譴責或鄙視就使我們發生最強烈的憎恨。這裡，顯而易見，原始的情感是驕傲或謙卑，它的對象是自我；這個情感又轉移到了愛或恨，而愛或恨的對象却是另外一個人，雖然這是違反了我們所已經確立的“想像難以由近的轉到遠的”那個規則。不過在這種情形下的轉移，不單是根據於我

們自己同那個人之間的关系，而且是因为那個人是我們第一種情感的實在原因，因而與那種情感是密切相關的。產生驕傲的就是他的贊許，產生謙卑的就是他的譴責。所以無怪想像又帶着相關的愛和恨的情感、而返回轉來。這與那個規則並不抵觸，而是那個規則的一個例外；而且這個例外與那個規則自身是由同樣理由發生的。

因此，這樣一個例外寧可說是那個規則的一種証實。的確，我們如果考究我所說明的全部這八個實驗，我們就將發現，同一原則都出現於全部實驗中，而且驕傲與謙卑，愛與恨都是借着由³⁴⁷印象和觀念的雙重关系發生的那種轉移而產生出來的。沒有任何一個关系^①或只有一個关系^②的對象永不能產生這些情感之一，而且我們發現^③，情感永遠隨着关系而變化。不但如此，而且我們還可以說，當一種关系由於任何特殊情况而沒有通常的作用，即不能產生觀念間或印象間的推移^④時，那麼它也就不再對情感起作用，既不產生驕傲或愛，也不產生謙卑或憎恨。即使在顯得相反的情形下，我們也發現這個規則仍然有效^⑤。在經驗中，关系雖然往往沒有效果，但經過考察之後，我們發現，這是由於某種特殊情况阻礙了那種轉移；同樣，即使在那個情况存在而並不阻止轉移過程的例子中，我們也發現，那是因為有其他某種情况加以抵消的緣故。由此可見，不但各種變化還原到一般

① 第一實驗。

② 第二、第三實驗。

③ 第四實驗。

④ 第六實驗。

⑤ 第七、第八實驗。

原則，而且這些變化的變化也是還原到一般原則。

〔譯注〕西皮奧是羅馬名將，生於公元前237年，二十餘歲時就去征伐西班牙，戰勝了迦太基人，打敗了迦太基名將漢尼拔。他曾被選為執政官。他的女兒科尼利亞生有二子，一為提柏里斯(Tiberius Gracchus)（卒於公元前133年），一為格奧斯(Gaius Gracchus)（卒於公元前121年）。科尼利亞對於兩個兒子的教育十分注意。他們以解決羅馬經濟危機著稱於世。他們都曾被選為護民官。

羅馬人很崇拜她的德行，給她立了像，曾有一個國王向她求婚，她拒絕說，她寧為羅馬公民妻，不願為王后。有一次一個貴族婦人在她家把珍寶拿出來向她夸示，並請她拿出自己的珍寶來。科尼利亞把兩個兒子叫來說，“這就是我所能夸示的僅有珍寶。”——見普魯塔克：名人列傳。

第三節 疑難的解決

我們既然由日常經驗和觀察中得出了那樣多的、那樣不可否認的證明，所以如果再詳細考察愛和恨的全部原因，就會顯得有些多余。因此，我要利用本章的余下部分，第一，來消除關於這些情感的特殊原因的某些疑難；第二，要考察由愛和恨與其他情緒的混合而發生的複合感情。

348 任何人都是隨着我們由他所獲得的快樂或不快，而獲得我們的好感，或遭到我們的惡意，而且這些情感都恰恰是隨着感覺的種種變化而變化的：這一點是十分明顯的。任何人能夠通過他的服務、美貌、或諂媚使我們成為有用或使我們愉快，就一定會博得我們的愛；而在另一方面，任何人傷害了我們，或使我們不快，就總是會刺激起我們的憤怒或憎恨。當我們的民族與其他任何民族交戰時，我們就憎恨他們，稱他們為殘忍、背信、非義、凶暴；而總是認為我們自己和我們的同盟是公正、溫和和寬大的。如果我們敵人的將領獲勝，我們很難承認他有一個正

常人的形像和性格。他是一個巫覡，他與惡魔交往，正像人們關於克朗威爾〔譯注一〕和盧森堡公爵〔譯注二〕所傳說的那樣；他凶殘嗜殺，喜歡製造死亡和破壞。但是我們這一方面如果得勝了，那麼我們的司令員就具有一切與此相反的良好品質，不但是勇敢和作戰指揮的榜樣，同時也是道德的模範。他的奸謀，我們稱之為政策；他的殘忍是戰爭所不可避免的一種禍害。簡而言之，對於他的種種過錯，我們或是力求加以掩飾，或是竭力把與那種過錯相接近的德行的名稱加以贊揚。顯而易見，這種思想方式是通行於日常生活中的。

有些人又加上另外一個條件，要求不但痛苦和快樂由某一個人而發生，而且需要那種苦樂是由故意的行為而發生，是由特殊的意圖和意向而發生的。一個偶然傷害我們的人，並不因此成為我們的仇敵，而任何人如果在無意中給我們有所效勞，我們也對他毫無感激的義務。我們根據意向判斷行為，隨著意向的善惡，那些行為才成為愛或恨的原因。

但是在这里，我們必須作這樣一個區別。如果使人愉快或不快的那種性質是經常寓存在那個人及其性格中的，那麼不問有無意向，那種性質將引起愛或恨來；除此以外，就需要有意識、³⁴⁹有意圖才能引起這些情感。一個人如果因為丑陋或愚蠢使人不愉快，便成為我們厭惡的對象，雖然他是絕對沒有以這些性質取憎於我們的絲毫意向。但是如果這種不快不是發於一種性質，而是發於一剎那間生滅的行動，那麼為了產生某種關係，并把這種行為與一個人密切聯繫起來，這種行為必須發於一種特殊的預謀和意圖。單是這個行為發生於那個人，並以那個人為其直

接原因和主动者，那还是不够的。单独这种关系还是太微弱、太不稳定，不足以成为这些情感的基础。这种关系达不到情感和思想的部分，它既不是发生于那个人的任何持久的性质，而且过后也不留任何痕迹；而是一刹那就过去，仿佛不曾发生过一样。在另一方面，一种意向表明某些性质，那些性质在行为完成以后仍然存留着，因而就把行为和那个人联系起来，促进了由此及彼的观念的推移。我們一想到他，就不能不回忆到这些性质；除非悔改和生活上的改变在那一方面产生一种变化：在那种情形下，别人对他的情感也就改变了。因此，这就是需要一种意向来刺激起爱或恨的一个理由。

不过我們必須进一步考虑，意向除了加强观念間的关系之外，在产生印象間的关系和产生快乐和不快方面，也往往是必要的。因为我們可以观察到，构成侵害的主要部分是它所表示出的侵害我們的那个人對我們的鄙視和憎恨；如果沒有这种心理，單純的伤害所給我們的不快便沒有那樣的大。同样，殷勤的服务所以令人愉快，主要也是因为这种行为投合于我們的虛榮心，并且証明，作出这种行为的人對我們抱有好感和尊重的心理。除去了意向，就把前一方面耻辱感与后一方面的虛榮感也都
350 消除了；因而一定自然会使爱和恨的情感显然降低。

我承认，由于取消意图而减弱印象和观念关系的这些效果，并非是百分之百如此的，而且也不足以消除一切程度的这些关系。但是我其次仍然要問，消除意图，是否足以完全取消爱和恨两种情感呢？我确信，經驗以相反的情况告訴我們，人們对于自己明知其为完全无意而出于偶然的侵害，也往往大发雷霆，这一

点也是十分确实的。固然,这种情緒并不长时期繼續下去,但是仍然足以表明,不快与憤怒有一种自然的联系,而且印象关系可以由于极輕微的观念关系而发生作用。但是当印象的猛烈程度一經減杀之后,那个关系的缺陷便开始被人較为明白地感到;那个人的性格对这类偶然而无意的侵害本来没有什么关系,所以我們很少因为这些侵害而怀抱一种持久的仇恨。

再以一个平行的例子来具体說明这个学說:我們可以說,不但由于偶然而发生于別人的那种不快,沒有多大的力量来刺激起我們的情感,而且发生于公认的必然和义务的那种不快,也是一样。一个怀有伤害我們的真正意图的人,如果他的意图不是发生于憎恨和恶意,而是发生于正义和公道,那末他并不因此引起我們对他的憤怒,如果我們还有些理性的話,虽然他是我們痛苦的原因,而且是它的有意識的原因。讓我們对这个现象略加考察。

第一,显而易见,这个情况并不起决定性作用;这个情况虽然可以減弱情感,却不能完全消除情感。罪犯虽然明知自己罪有应得,可是有几个罪犯对于控告他們的人、或对于判处他們的法官、不怀有恶意的呢?同样,与我們对訴的人,与我們竞争职位的人,往往也被认为是我們的敌人,虽然我们必須承认(只要我們稍一反省),他們的动机和我們的动机同样是完全正当的。

此外,我們可以考慮,當我們受到任何人的伤害时,我们就容易想像他是罪恶的,而非常难以承认他是公正无罪的。这就清楚地証明,任何伤害或不快都有刺激起我們憎恨的一种自然傾向,完全与我們认为是不公道的那个看法无关,我们只是在事

后才找寻理由来辯护和建立那种情感。在这里，侵害的观念并不产生那种情感，而是由那种情感发生的。

那个情感之产生侵害观念，也不足为怪；因为如果不是如此，情感就会大为减弱，这是一切情感所要尽量加以避免的。除去侵害，也可以除去憤怒，但是这也并不証明憤怒只是发生于侵害。伤害和公正是两个相反的对象，一个有产生恨的倾向，另一个有产生爱的倾向：这两种对象各自都是随着它的不同的程度和我們的特定的思想倾向而占优势，并刺激起它的特有的情感来的。

〔譯注一〕 克朗威尔(1599—1658)英国清教徒，曾任短期国会和长期国会议員，他和国王发生冲突。当战争开始后(1642)，他組織他的区民，为国会战斗。他的鉄騎兵善用突击进攻，屡战皆捷。后将国王查理一世处死，被推为攝政。

〔譯注二〕 卢森堡公爵(1628—1695)，生于巴黎。善用兵，曾征尼德兰，屡次战胜奥伦治公爵。

351

第四节 論对于亲友的爱

我們已經举出理由說明，引起真正快乐或不快的某些行为为什么根本不刺激起对于行为者任何程度的爱或恨的情感，或者只刺激起一种輕微的爱或恨的情感：现在必須指出，我們凭經驗发现其产生爱与恨的情感的許多对象，它們所传来的快乐与不快究竟以什么为它們的依据。

依据前面的体系來說，要产生爱或恨，总是需要原因与結果之間有着印象和观念的双重关系。这种說法虽然是普遍真实的，可是可以注意的是：爱可以单独地被另外一种关系，即我們自己和对象之間的关系，刺激起来；或者更恰当地說，这种关系

是永远伴有其余两种关系的。誰要是借任何关系與我們联系起来，誰就总是会依其关系的远近得到我們一份的愛，我們并不考察他的其他性质如何。例如血統关系在亲、子之愛方面产生了心灵所能发生的最强的联系，关系减弱，这种感情的程度也就减弱。不但血族关系有这种效果，任何关系也都无例外。我們愛同国人，愛我們的邻人，愛同行、同业，甚至愛与己同名的人。这些关系中每一种都被认为是一种联系，并給予人以要求我們一份愛的权利。

还有与此平行的另外一种现象，就是相識，相識虽然沒有任何一种关系，也能产生愛和好感。當我們和任何人相处得熟悉和亲密以后，虽然在和他經常相处之中，並沒有发现出他具有任何有价值的品质，可是我們若是把他和我們所充分相信其具有較大优点的陌生人比較的时候，我們总不免要偏袒他。亲戚的作用与相識的作用这两种现象可以互相闡明，都可以用同一原則加以說明。

喜欢攻击人性的人們曾經說過，人类完全不足以支持自己，当你解除去他和外界对象的一切联系时，他立刻便陷入最深的忧郁和絕望之中。他們說，因为这个緣故，人們才不断地在賭博、打猎、实业方面找寻消遣，力求借此忘掉自己，而把我們的精神刺激起来，摆脱去他們不被某种活泼和生动情緒所支持时便要陷入的那种无精打采的状态。我十分同意这个想法，我承认心灵本身不足以自寻娱乐，而自然要寻求可以产生生动感觉、并刺激起精神的外界对象。在这样一个对象出现时，心灵就好像从梦中觉醒：那时血液流入一个新的高潮，心情激发：整个人的精

神焕发，这是他在孤独和平靜的时候所作不到的。因此，同伴是自然令人非常愉快的，因为他呈现出一切对象中最生动的一个对象，即是与我們自己相似的一个有理性、有思想的存在者；他把他內心的全部活动传达于我們，使我們知道他的內心深处的情緒和感情；使我們在任何对象所引起的一切情緒最初产生的刹那，就看到它們。每一个生动的观念都是令人愉快的，而我們对于別人的情感所抱有的生动观念，尤其是如此，因为那样一个观念变成了一种情感，并且比其他任何意象或概念都能給心灵以一种更为明显的激动。

这一点一經承认，其余一切便可迎刃而解。因为与陌生人相处，尙且可以活跃我們的思想，因而使我們暂时感到愉快，那么与亲友和相識者作伴，必然特別令人愉快，因为在这里它有較大程度的这种活跃思想的效果，和更为持久的影响。凡与我們有关系的任何东西，由于自我和相关对象間有一种順利的推移，就在一个生动的方式下被我們所想像。习惯或相識也使任何对象易于进入心中，并加强关于这个对象的概念。第一种情形与我們从因到果的推理相平行，第二种則与教育相平行。推理和教育的共同点既然只在于产生任何对象的生动而强烈的观念，那么这也就是亲友和相識惟一的共同点。因此，这一定是两者产生它們一切共同結果的那种具有影响的性质。爱或好感既然是这些結果之一，所以那个情感必然是由于那种想像的强力和生动性得来的。那样一种想像特別令人愉快，并使我們对于一切产生这种想像的东西都发生一种厚爱，如果那种东西是好感 and 善意的恰当的对象。

顯然，人們依照他們的特殊性氣和性情互相結合，性情快活³⁵⁴的人自然喜愛快活的人，正如性情莊重的人喜愛莊重的人一樣。不但在人們看到他們和別人之間有這種類似關係時，發生這種同類相求的情形，而且由於心情的自然進程和類似的性格之間經常發生的某種同情，也發生這種聲氣相投的情形。當他們看到類似關係時，這種關係就產生了觀念間的联系，而按照着親友關係的方式發生作用。當他們看不到這種類似關係時，它就根據另一個原則發生作用；後面這個原則如果和前面的原則類似，我們必須認為這個原則是前面推理的一個証實。

自我觀念永遠親切地呈現於我們面前，並且把一種明顯的活潑程度傳給任何與我們有關係的其他對象的觀念。這個生動的觀念逐漸轉變為一個實在的印象，因為這兩種知覺在很大程度上是相同的，只是在它們的強烈和活潑程度方面是互有差異的。但是，當我們的自然性情使我們傾向於我們在別人身上觀察到的那個印象，并使那個傾向有一觸即發之勢時，那麼前面那種由觀念到印象的變化就更加容易產生出來。在那種情形下，類似關係把觀念轉變為一個印象，就不但是借助於一種關係，並借助於把原始的活潑性轉移到相關的觀念，而且还借助於提供了可以因一點火花而著起火來的那種材料。在這兩種情形下，愛的情感既然都發生於類似關係，所以我們就知道，對於別人的同情所以是愉快的，只是由於它使精神發生一種情緒，因為只有一種容易發生的同情和相應的情緒是親友、相識和類似三者所共有的。

人類所有的強烈的驕傲傾向，可以看作另一個類似的現象。

往往有这种事情发生,就是:任何城市在最初虽然使人感到非常不快,可是当我們在其中住了一个很长的时期,熟悉了各种对象,那怕只是熟識了街道和楼房以后,于是厌恶情感就逐渐减退,而终于轉变成相反的情感。心灵在观察熟习的对象时,感到愉快、舒适,而自然地偏爱那些对象,超过了其他虽然也許本身較有价值可是不大熟悉的对象。心灵的这种性质誘导我們对自己和属于我們的一切对象都有良好的看法。这些对象出现于比較强烈的观点之下,較為令人愉快,因而比起其他对象来,更是驕傲和虛榮的較為合适的对象。

在論究我們对于亲友和相識所抱有的爱的时候,我們不妨观察一下与它伴随着的某种頗为奇特的现象。在平常生活中我們很容易注意到,当母亲再婚之后,子女們便认为他們对她的关系大为削弱,不再以在她繼續寡居时看待她的眼光来看待她。这种情形的发生,不但是当他們感到由于她的再嫁所引起的不便,或是当她的新夫身分远較她为低,而(即使沒有任何这一类的考虑)单是因为她变成了另一个家庭的一个成員。当父亲再婚时,也有这种情形,但是程度却輕了許多;而且父亲的再娶,确是也远不及母亲的再嫁那样地削弱血統关系。这两种现象本身已經可以令人注意,但是一經比較,則更其显得如此。

为了产生两个对象間的一种完善的关系,不但需要类似、接近或因果关系把想像由一个对象传到另一个对象,而且还需要想像同样順利和容易地由第二个对象返回到第一个对象。初看起来,这似乎是一个必然而不可避免的結果。一个对象既然与另一个对象类似,后一个对象就必然与前一个对象类似。如果

一个对象是另一个对象的原因，第二个对象就一定是它的原因的结果。接近关系也是这样：关系既然永远是交互的，所以人们会这样想，想像由第二个对象返回到第一个对象的过程，在任何 356 情形下，也一定和它由第一个对象到第二个对象的过渡一样，同样是自然的。但是在进一步考察之下，我们将很容易发现我们的错误。因为假设第二个对象除了它与第一个对象的交互关系外，又和第三个对象有强烈的关系：在那种情形下，当思想由第一个对象转到第二个对象之后，便不能同样顺利地返回去（虽然那种关系仍然继续不变）、而是由于有一种新的关系出现，给予想像以一种新的推动力，思想因此就迅速地被传到那第三个对象上。因此，这个新的关系便削弱了第一和第二对象之间的联系。想像的本性就是动摇而不稳定的；当它发现两个对象间一往一还的推移同样顺利时，它就总是认为那两个对象比那种推移只在一个方向运动中是容易的时候，有较为强烈的关系。双重运动是一种双重联系，并且以最密切、最亲切的方式把两个对象结合起来。

母亲的再婚并不会打破亲、子的关系；那种关系就足以使我的想像最为方便和顺利地由我传到她。但是当想像一达到这个观点之后，它就发现它的对象被那么多的需要它注意的其他关系所包围起来，以至使它无所适从，不知道停落在哪一个对象上是好。利害关系和义务把她束缚在另一个家庭上，阻止想像由她再返回到我自己，而这种返回是支持这种关系所必需的。思想已不再有使它完全方便自在任意变化的那种必需的摆动了。思想在前进时是顺利的，但是返回来时，却感到困难；并且由于

这种中断，就发现那种关系比起那种推移在两方面都是通暢和順利时，已經大为削弱了。

现在可以再举理由闡明，为什么当父亲再娶时，并不发生同样程度的效果呢？我們可以回顧一下前面所作的証明，就是：想像虽然容易由較小对象的观点轉到較大对象的观点，可是却不能同样順利地由較大对象的观点回到較小对象的观点。当我的想像由我自己轉到我的父亲时，并不那样迅速地再由他轉到他的第二个妻子，也不认为他进入了另一个家庭，而还是认为他繼續是一家之主，而我自己仍是这一家的成員。他的优越性阻止思想由他順利地推移到他的配偶，而是使我順着亲、子关系返回到我自己的通路仍然暢通无阻。他并不沉沒于他所获得的那个新的关系中；所以思想的双重运动或摆动仍然是順利而自然的。想像由于这样的任意变化，所以亲、子关系仍然保留其充分的力量和影响。

一个母亲并不认为她对儿子的联系因为是与她丈夫分享着的，而就有所减弱；一个儿子也并不以为他对其双亲的联系，因为是与一个兄弟分享着的，而就遭到削弱。这里，第三个对象不但和第二对象有关系，也和第一对象有关系；所以想像是极为順利地在一切这些对象間来来往往的。

第五节 論我們对于富人与权貴的尊重

沒有东西比一个人的权力和財富更容易使我們对他 尊視；也沒有东西比他的貧賤更容易引起我們对他的鄙視。尊視与鄙視既然被視为爱 and 恨的一种，所以在这里应当說明这些现象。

这里最幸运的一点是：最大的困难并不在于发现可以产生那样一种效果的一个原则，而是在于由呈现出的几个原则当中选择那个最主要、最有势力的原则。我们对他人财富所感到的愉快，我们对财富所有者所发生的尊視，可以归于三个原因。第一，归之于他们所有的财物，如房屋、花园、设备；这些东西因为本身358就是令人愉快的，所以在每一个考虑或观察它们的人的心中必然产生一种快乐的情绪。第二，归之于希望分享富贵的人的财物而沾到利益的心理。第三，归之于同情，这种心理使我们分享每一个和我们接近的人的快乐。这三个原则可以联合起来产生现在这个现象。问题在于：我们应当把这个现象主要归于哪一条原则。

确实，第一个原则，即对愉快的对象的反省要比我们在初看之下所易想像到的有一种较大的影响。当我们反省美或丑，令人愉快或令人不快的东西时，很少不伴有一种快乐或不快情绪；这些感觉在我们通常的懒散思想方式中虽然不甚出现，可是在读书或谈话时却容易发现它们。富有才智的人们总是把谈话转向使想像感到愉快的题目上；诗人们也总是表述这类性质的对象。菲列普斯先生〔譯注〕选了苹果酒作为他的一首絕妙的诗的題目。啤酒便沒有那样适当，因为它是既不可口，也不悅目。但是他的本乡如果提供他以葡萄酒那样一种令人愉快的飲料，他一定会选取葡萄酒，而不写麦酒和苹果酒。由此我们知道，凡使感官感到愉快的东西，也总是在相当程度上对想像是愉快的，并且以它在实际接触于人体器官时所产生的那种快乐的意象传给思想。

不过这些理由虽然可以导使我们把想像的这种灵敏性归于我们尊重富貴的人的原因之列，可是还有许多其他理由，可以阻止我们把这个原因认为是唯一的或主要的原因。因为快乐这个观念既然只是借助于那种使它接近于印象的活跃性，才能发生
359 影响，所以那些有最多的条件加以促进、并且有变为强烈而生动的自然倾向的观念，就极其自然地要发生那种影响；例如我们对于任何人的情感和感觉所抱有的观念便是这样。每个人都和我们类似，并且借此而在想像上起作用时胜过其他任何对象。

此外，我们如果考虑到那个官能的本性和一切关系对它所有的那种巨大影响，那么我们就将很容易地相信，对于富人所享受的美酒、音乐、或花园的观念，不论怎样会变得生动而令人愉快，想像总不会局限于那些观念上，而一定会把它的观点带到相关的对象上面，尤其是带到享有那些东西的人身上。使这一点成为尤其自然的是：那个令人愉快的观念或意象，借着那个人对那个对象的关系，在这里产生了对那人的一种情感；所以那个人不可避免地要进入最初的概念中，因为他成了那个派生情感的对象。但是他如果进入最初的概念中，并且被认为享有这些令人愉快的财物，那么恰当地说同情就成为那种感情的原因，因而第三原则就比第一原则更为有力、更为普遍了。

此外，还可以再加上一点，就是：财富和权力即使不被使用也自然会引起尊重和尊敬：因而这些情感并不发生于任何美丽的或愉快的对象的观念。固然，金钱借着它所提供的可以得到那样一些对象的那种能力，因而就涵摄着那些对象的一种表象，并且因为这个缘故，仍然可以被认为是足以传来产生那种情感

的那些愉快的意象。但是由于这个前景是辽远的，所以我們就比較自然地要取一个接近的对象，这个对象就是这种能力給予拥有这种能力的那个人所提供的快乐。我們还可以进一步在这一点上得到滿足，如果我們考虑，財富只是借着运用財富的意志才代表人生的福利，因而它的本性就涵攝着关于那个人的观念，³⁶⁰并且在被人考虑时总不能不对那个人的感觉和快乐发生一种同情。

我們还可以再通过一种思考（这种思考在有些人看来或許是太微妙和細致了）来証实这个說法。我已經說過，能力如果离开了能力的發揮，不是毫无意义，便只是某种存在的可能性或概然性；一个对象是借着这种可能性，才接近于现实，并且在心灵上有一种明显的影响。我也已經說過，當我們自己具有这种能力时，比在他人享有这种能力时，这种接近程度借着想像的幻觉就显得大了許多；而且在前一种情形下，〔能力所能获得的〕对象似乎就接触了现实的邊緣，并且几乎传来一种與我們实际享有它們时相等的快乐。现在我肯定說，當我們因为一个人的財富而尊重他时，我們一定体会到所有主的这种情緒，而且如果没有这样一种同情作用，則財富使他有能力得到的那些愉快的对象的观念，對我們將只有一种微弱的影响。一个貪婪的人虽然几乎是并不具有能力，即几乎沒有使用金錢获得人生的快乐和舒适的那种概然性或甚至可能性；而我們仍然因为他有錢而加以尊重。只有他自己才觉得这种能力是完整无缺的，因此，我們必然是借着同情作用接受了他的情緒，然后我們才能对这些快乐有一个强烈的观念，或是因为这些快乐而对他尊重。

这样，我們就发现了第一个原則，即財富提供人們享受的那些对象的令人愉快的观念，在很大程度上歸結于第三个原則，而成为對我們所尊重或喜愛的那個人的一種同情。現在讓我們來考察第二个原則，即希圖得到利益的那種愉快的期望，看看我們如何可以正確地以應有的力量歸之于這個原則。

顯然，財富和權勢無疑地給予其所有者以服務于我們的一種能力，可是這種能力並不能和財富所給予他自己的那種使他得到快樂和滿足他的欲望的能力放在同等地位上面。在後一種情形下，自愛與能力和能力的發揮很相接近；但是在前一種情形下，要想產生一種類似的作用，那末我們就必須假設友誼和善意與財富結合起來。如果沒有那個條件，我們就難以設想，我們可以根據什麼而希望由他人的財富得到利益；雖然甚至在我們發現富人有那樣一種有利的意向之前，我們自然就對他表示尊重（這是十分確定的）。

不過我還要把這一點推進一步說，不但在權富者不表示對我們有所效勞的傾向時，而且當我們遠離開他們的活動範圍，以致他們甚至不能被假設為賦有那種能力時，我們對於權富者仍然加以尊敬。戰俘們總是依據他們的身分而受到尊重；財富對於確定任何人的身分確是有重大的關係。如果出身和門第在這裡也起着一分作用，這也給我們提供了一個同樣的論證。因為所謂出身名門的人，還不是指歷代有錢有勢的祖先的後裔，並借着他與我們所尊重的那些人的關係而得到我們的尊重的一個人么？因此，他的祖先在死去之後仍然在某種程度上由於他們的財富而被尊敬，因而這種尊重是並不伴有任何期望的。

不過我們不必遠求戰俘和死者來找尋例子，以說明對於財富的沒有利害關係的尊重感，讓我們略加注意來觀察我們在日常生活和談話中所出現的那些現象。一個具有充足的資財的人在進入一大批陌生人中間時，當他熟悉了各人的財富和身分以後，就會以不同程度的尊敬來對待他們，雖然他決不可能打算沾到人家的利益，並且或許也不願接受人家的利益。一個旅客的仆從和行裝就表明他是巨富或中產之家，並按照這個比例受到³⁶²款待。簡而言之，人的不同的等級大部分是被其財富所規定的；不論對尊、卑、生、熟的人都是一樣。

的確，人們根據通則的影響，對於這些論證會得到一種回答。有人也許會說，由於我們習慣於從權富者方面獲得援助與保護，並因此而尊重他們，我們就把這種情緒擴展到那些與他們的財富相似而我們卻永遠不能希望沾其利益的那些人身上。通則照常起着作用，並且由於使想像發生一種傾向而把情感帶動，正如情感的恰當的對象是實在的和存在的時候一樣。

但是這裡並沒有這個原則發生作用，這一點是很容易看出來的，假如我們考慮到下面這一點的話，就是：要確立一個通則，並且把它擴充到它的固有的界限以外，那就需要我們的經驗有某種一致性，而且需要符合於通則的那些例子比相反的例子占到絕大優勢。不過這裡的情形卻與此十分不同。在我所遇到的一百個有名望、有財富的人裡面，或許沒有一個人我能夠期望從他身上沾到利益；所以任何習慣都不可能在現在情形下占到優勢。

總起來說，除了同情原則之外，不再有什麼其他東西使我們

尊重權力和財富，鄙視卑賤和貧困；借着同情作用，我們才能體會富人与貧人的情緒，而分享他們的快樂与不快。財富給予其所有主以一种快樂；這種快樂通過想像傳給旁觀者，因為想像產生了一個在強力和活潑性方面都与原始印象相似的觀念。這個愉快的觀念或印象与愛、這個愉快的情感是联系着的。這個觀念或印象來自一個能思想的、有意識的存在者，而這個存在者恰好是愛的對象。依照我的假設來說，情感就是由這種印象关系和觀念的同一而發生的。

363 使我們接受這個意見的最好方法，就是对宇宙作一個总的觀察，觀察一下全部動物界的同情作用的力量，和有思想的存在者彼此間的情緒的迅速傳遞。在不掠捕其他動物而且不受凶猛情感激動的一切動物中，都有一種顯著的合群的欲望，使它們聚集在一起，而它們並不想在這種合群中沾到任何利益。這一點在人類方面更為顯著，人類是宇宙間具有最熱烈的社會結合的欲望的動物，並且有最多的有利條件適合于社會的結合。我們每有一個願望，總不能不著眼于社會。完全孤獨的狀態，或許是我們所能遭到的最大懲罰。每一種快樂，在離群獨享的時候，便會衰落下去，而每一種痛苦也就變得更加殘酷而不可忍受。不論我們可以被其他任何情感所推動，如驕傲、野心、貪婪、好奇心、復仇心或性欲等，這些情感的靈魂或鼓動原則，都只是同情作用；如果我們完全除去了別人的思想和情緒，這些情感便都毫無力量。自然界一切能力和元素纵然都联合起来服务并服从于一个人；太陽的升降纵然都听他的命令；河浪海潮纵然由他隨意支配；大地纵然自发地把对他有用或使他愉快的一切东西供給

于他：可是你至少要給他一個人，可以和他分享幸福，使他享受這個人的尊重和友誼，否則他仍然是一個十分可憐的人。

由對於人性的總的觀察所得的這個結論，我們可以用同情作用的力量十分顯著的一些特殊例子加以証實。大多數種類的美都是由這個根源發生的；我們的第一個對象即使是一塊無知覺、無生命的物質，可是我們很少停止在那裡，而不把我們的觀點擴展到那個對象對有感覺、有理性的動物所有的影響。一個以其房屋或大廈向我們夸耀的人，除了其他事情以外，總要特別注意指出房間的舒適，它們的位置的優點，隱藏在樓梯中間的小室，接待室，走廊等等：顯然，美的主要部分就在於這些特點。一看到舒適，就使人快樂，因為舒適就是一種美。但是舒適是在什 364
麼方式下給人快樂的呢？確實，這與我們的利益絲毫沒有關係；而且這種美既然可以說是利益的美，而不是形相的美，所以它之使我們快樂，必然只是由於感情的傳達，由於我們對房主的同情。我們借想像之力体会到他的利益，並感覺到那些對象自然它使他產生的那種快樂。

這種說法也可以推廣到桌子、椅子、寫字桌、煙囪、馬車、馬鞍、犁，的確，可以推廣到每一種工藝品；因為它們的美主要由於它們的效用而發生，由於它們符合於它們的預定的目的而發生；這是一條普遍的規則。不過這只是關於物主的一種利益，旁觀者只有借着同情才能發生興趣。

顯然，最能使一塊田地顯得令人愉快的，就是它的肥沃性，附加的裝飾或位置方面的任何優點，都不能和這種美相匹敵。田地是如此，而在田地上長着的特殊的樹木和植物也是如此。

我知道，长滿金雀花属的一块平原，其本身可能与一座长滿葡萄树或橄欖树的山一样的美；但在熟悉两者的价值的人看来，却永远不是这样。不过这只是一种想像的美，而不以感官所感到的感觉作为根据。肥沃和价值显然都与效用有关；而效用也与財富、快乐和丰裕有关；对于这些，我們虽然没有分享的希望，可是我們借着想像的活跃性而在某种程度上与业主分享到它們。

繪画中有一条最为合理的規則，就是：把各个形象加以平衡，并且把它們非常精确地置于它們的适当的重心。一个姿势不平衡的形象令人感到不愉快，因为这就传来那个形象的傾倒、伤害和痛苦的观念：这些观念在通过同情作用获得任何程度的
365 强力和活跃性时，便会令人痛苦。

此外还可以再加上一点，就是：人体之美的主要部分就是健康和精力充沛的姿态、以及表示体力和活泼的肢体結構。这个美的观念，除了根据同情作用以外，是不能加以說明的。

总而言之，我們可以說，人們的心灵是互相反映的鏡子，这不但是因为心灵互相反映它們的情緒，而且因为情感、心情和意见的那些光綫，可以互相反射，并可以不知不觉地消失。例如一个富人由于他的財產所得的快乐，在投射于旁观者心中时，就引起快乐和尊重；这种情緒在被知觉到并同情之后，又增加所有主的快乐；在再一度反射之后，又成为旁观者方面快乐和尊重的新的基础。財富有使人享受人生一切乐趣的能力，由于这种能力，人們对于財富确实有一种原始的快乐。这种能力既是財富的本性和本质，所以它必然是由財富发生的一切情感的最初来源。这些情感中最重要的一种就是別人的爱或尊重的情感，因此这

种情感是因为对于所有主的快乐发生同情而发生的。不过所有主既然因其財富而获得他人的愛和尊重，因而也就对于財富感到一种次生的快乐，而这种快乐只是由他自身发生的那种原始快乐的再度反射。这种次生的快乐或虛榮感成为財富的一种主要的可取之点，并且也是我們自己希图得到財富、或是尊重他人財富的主要理由。在这里原来的快乐便經過了第三度的反射；在此以后，意象和反映就因为微弱和混乱而难以区别了。

〔譯注〕 Phillips, Ambrose (1674—1749) 英国詩人，与安迺生和斯提勒友善。写有若干牧歌，以流暢幽美著称。

第六节 論慈善与憤怒

366

观念可以比作物质的广袤和填充性，而印象，尤其是反省印象，可以比作顏色、滋味、气味、和其他可感知的性质。观念永远不能互相完全合并起来，而是賦有一种使它們互相排斥的不可入性，并借其結合（而不是借其融合）形成一种复合物。在另一方面，印象和情感則可以完全合并，并且像各种顏色一样，可以完全混和起来，以致它們各自可以隱而不显，而只是有助于使由全体而发生的那个統一印象有所变化。人类心灵的某些最奇特的现象就是由情感的这种特性发生的。

在考察那些能与愛和恨結合的成分时，我开始有些感觉到世界上历来所有的各派哲学体系所遭遇的那种不幸。人们通常发现，当他們以任何特殊假設說明自然的作用时，在恰恰适合于我們所要建立的那些原則的一批實驗中，总有一种现象是比较頑固，不肯輕易服从我們的目的。在自然哲学中有这种现象出

現，是不足為奇的。外界物體的本質與組織是那樣晦暗的，致使我們在自己的推理中，或者不如說是在我們關於它們的推測中，必然會陷於矛盾和謬誤之中。但是由於心靈的知覺是為我們所完全知道的，而且在構成關於知覺的若干結論時，我是尽可能地小心的，所以我總是希望擺脫那些伴隨着其他各個哲學體系的矛盾。因此，我眼前所看到的那種困難絲毫與我的體系不相抵
367 觸，而只是稍為離開了一些一向成為這個體系的主要的力量和美的那種簡明性罷了。

愛和恨兩種情感永遠跟隨着有慈善和憤怒，或者不如說是有慈善和憤怒與它們結合着的。使這些感情與驕傲或謙卑有所區別的主要即在於這種結合。因為驕傲和謙卑只是靈魂中的純粹情緒，並不伴有任何欲望，並不直接刺激起我們的行動。但是愛和恨本身並不是自足的，也不停止在它們所產生的那種情緒中，而是把心靈帶到更遠的對象上。愛永遠跟隨着有一種使所愛者享有幸福的欲望，以及反對他受苦的厭惡心理；正像恨永遠跟隨着有希望所恨者受苦的欲望，以及反對他享福的厭惡心理一樣。驕傲與謙卑、愛與恨這兩組情感在其他許多點上都互相符合，而却有那樣明顯的一種差異，這是值得我們注意的。

欲望和厭惡對於愛和恨的這種結合，可以用兩個不同的假設加以說明。第一個假設是：愛和恨不但有一個刺激起它們的原因，即快樂和痛苦，和它們所指向的一個對象，即一個人或有思想的存在者；而且還有它們所努力以求達到的一個目的，即所愛者或所恨者的幸福或苦難；這些觀點混合起來，只形成一種情感。依照這個體系來說，愛只是希望別人幸福的一種欲望，而恨

只是希望別人苦難的一種欲望。欲望和厭惡就構成愛和恨的本性。它們不但是不可分的，而且就是同一的。

但是這顯然是與經驗相反的。固然，我們愛任何人，就不能不希望他幸福，我們恨任何人，就不能不希望他受苦，可是這些願望只是在我們朋友的幸福的觀念和我們敵人的苦難的觀念被想像呈現出來時才發生的，它們並非愛和恨所絕對必需的条件。這些是愛恨感情中的最明顯而最自然的情緒，但不是惟一的。³⁶⁸愛和恨的情感可以在成百種的方式下表現自己，並存在相當長的時期，而我們並不反省它們的對象的幸福或苦難：這就清楚地證明，這些願望與愛恨並不是同一的，也不是它們的要素。

因此，我們可以推斷說，慈善和憤怒與愛和恨是不同的情感，而只是由於心靈的原始結構與後者結合起來的。自然給予身體以某些欲望和傾向，並依照〔身體上〕各種液體和固體的情況而增減或改變這些欲望和傾向；同樣，自然對心靈也是以同樣方式進行活動。隨著我們發生愛或恨，我們心中對於成為這些情感的對象的那個人的幸福或苦難也發生了相應的欲望，這種欲望並且隨著這些相反的情感的每一種變化而也發生變化。抽象地考慮起來，這種事物秩序並不是必然的。愛和恨盡可以不伴有任何這一類的欲望，它們的特定的聯繫也可以完全顛倒過來。如果自然願意的話，愛的效果原可以和恨的效果相同，恨的效果也可以同愛的效果一樣。把給人苦難的欲望附之於愛，給人幸福的欲望附之於恨，在這樣一個假設中，我看不到有什麼矛盾。如果情感和欲望兩者的感覺相反，自然原是可以改變感覺，而不必改變欲望的傾向，並借此使兩者互相適合。

第七节 論怜悯

根据我們对別人的爱或恨而希望他得到幸福或苦难的那个欲望,虽然是我們天性中所賦有的一种随意的、原始的本能,可是我們在許多場合下发现它們有被仿效的情形,并可以由
369 次生的原則发生。怜悯(pity)是对他人苦难的一种关切,恶意(malice)是对他人苦难的一种喜悅,并无任何友誼或敌意引起这种关切或喜悅。我們甚至对陌生人、对那些与我們完全无关的人,也发生怜悯:我們对他人的恶感,如果发于任何伤害或侵害,那么,恰当地說,那就不是恶意,而是报复。但是我們如果考察一下这些怜悯和恶意的感情,我們就会发现它們是次生的感情,是由原始感情經某种特殊的思想和想像傾向所改变以后而发生的。

根据前面关于同情的推理,我們可以很容易地說明怜悯的情感。对于与我們有关的每样事物,我們都有一个生动的观念。一切人类都因为互相类似与我們有一种关系。因此,他們的人格,他們的利益、他們的情感、他們的痛苦和快乐,必然以生动的方式刺激我們,而产生一种与原始情緒相似的情緒;因为一个生动的观念很容易轉化成为一个印象。这一点如果是一般地真实的,那么对于苦恼和悲哀來說就更是如此。这些情感比任何快乐或愉快总是有一种更为强烈的、更为持久的影响。

一个悲剧詩人通过他所介紹进来的角色,表象出一长串的悲伤、恐怖、义憤和其他感情来,而悲剧的观者也就随着經历了这一长串的感情。由于許多悲剧有幸运的結尾,而且任何精彩

悲劇的寫作總不免要包含運氣的轉變，所以觀者必然同情所有這些變化，而体会到那種虛構的喜悅、以及其他各種的感情。因此，我們除非說，各別的情感都是被各別的原始性質傳來，而不是由上述的一般的同情原則得來的；我們就必須承認，這些情感全部都是由那個原則發生的。要特殊地把任何一種除外，必然要顯得極不合理。這些情感既是首先出現於一個人的心中，然後才出現於別人的心中，而且就這些情感的出現方式而論，它們在各種情形下都同樣地先是觀念，後是印象，所以那種推移必然是由同一原則發生。我至少確信，這種推理方法不論在自然哲學中，或在日常生活中，都會被認為是確實可靠的。³⁷⁰

還有一點：憐憫在很大程度上依靠於接近關係，甚至要見到對象才能引起：這就證明它是由想像發生的。且不用說婦女和孩子們，因為最受想像官能的指導，所以是最受憐憫心理的支配的。當他們一見到白刃時，縱然刀是操在最好的朋友手里，他們也會暈倒，這種弱點也使他們極端憐憫他們所看到的那些處於任何悲傷和苦惱中的人們。有些哲學家們把這種情感推源於人們對命運的變幻所作的令人不解的那些微妙的反省，和我們也容易遭到我們所看到的那種苦難的可能性：這些哲學家們將會看到，我這種實例以及還可以很容易地舉出的其他許多實例，都是和他們相反的。

現在我們只須再注意一下這種情感的一種相當顯著的現象，就是：傳來的同情的感情有時由於它的原來感情的微弱而獲得力量，甚至由於本來不存在的感情的推移而發生出來。例如一個人獲得任何顯要的職位，或承繼得一宗大的財富，他越是顯

得不觉得什么突出，他对于享有这种显位或巨富越是表示泰然和淡漠，則我們对他的昌盛便越是感到高兴。同样，一个不因不幸而感到沮丧的人，也因其忍耐而更为人所悲叹；如果那种美德扩大到完全消除了不快感的时候，那就更加增加我們的怜悯的心情。当一个有价值的人陷入世俗所謂极大的不幸中的时候，我們对他的处境就形成一个概念；我們把想像由原因帶到它通常的結果上，首先对他的悲哀发生一个生动的观念，随后对它感到一个印象，完全忽略了使他超越于那一类情緒的那种伟大心情，或者只在其能增加我們对他的欽佩、敬爱和怜惜的限度內来考虑它。我們根据經驗发现，那样一种程度的情感通常与那样一种的不幸联系着；在现在的情形下虽然有了一个例外，可是想像受了通則的影响，使我們想到那个情感的生动的观念，或者不如說是感到了那个情感本身，正如那个人真被那种情感所激动时一样。根据同样原則，人們如果在我們面前作出愚蠢的行为时，我們也由于他們的行为而感到羞耻，即使他們不表示任何羞耻感，或者絲毫也不意識到自己的愚蠢。所有这些都由同情发生；不过这只是片面的同情心，只观察它的对象的一面，而不考虑它的另一面，这个另一面却有相反的效果，它会完全消灭那个由于同情初次出现时而发生的那种情緒。

我們还有許多的例子，可以說明在不幸情况下的淡漠反而更增加我們对于不幸者的关切，即使那种漠不关心不是由任何美德和宽宏大度而发生的。如果在人睡眠和坦然安心的时候，对之进行謀杀，这种謀杀行为就更为加重一等；正如历史家們对于任何在其敌人手中做了俘虏的嬰兒国王，往往会說，他越不感

覺到自己的可憐狀況，便越是值得憐憫。這裡我們自己既然熟悉那個人的可憐狀況，所以那就使我們對通常伴隨它的那種悲哀發生一個生動的觀念和感覺，而這種觀念和感覺如果和我們在那個人方面所觀察到的那種泰然安心、漠不關心加以對比，這種觀念便越加顯得生動，這種感覺便越加顯得猛烈。任何一種對比總是會刺激想像，而在那種對比是被對象所呈現出時，尤其是如此；而憐憫心理又是完全依靠於想像的^①。

第八節 論惡意與妒忌

372

現在我們必須進而說明惡意情感；惡意類似於恨的結果，正如憐憫類似於愛的結果一樣，惡意使我們在不受人侮辱或侵害時，就對於他們的苦難和不幸發生一種喜悅。

人類在其情緒和意見方面很少受理性的支配，所以他們總是借比較而不借其內在的價值來判斷各個對象。當心靈考慮、或是習慣於任何程度的完善性時，則任何東西雖然實際上是可以尊重的，如果達不到這種完善程度，它對情感的作用便和它是殘闕和拙劣的時候一樣。這是靈魂的一種原始性質，類似於我們在自己身體方面日常的經驗。讓一個人烘熱一隻手，冷卻另一隻手，那麼同樣的水在同時會隨著兩個不同器官的傾向顯得既熱而又冷。程度較小的任何性質如果繼程度較大的性質而來，它所产生的感覺便好像小於其實在性質的感覺，有時甚至正

① 為了防止一切模糊起見，我必須說，當我以想像和記憶對立時，我一般是指呈現出微弱觀念來的那種官能而言。在其他一切地方，尤其在以它與知性相對比時，我指的是同一個官能，只是將理證的和概然的推理除掉。

好像是相反性质的感觉。跟着剧痛而来的任何輕微的疼痛，似乎毫无所有，甚至成为一种快乐；正如在另一方面继微痛而来的任何剧痛、使人加倍感到痛苦和难堪一样。

在我們的情感和感觉方面，这一点是沒有人能够怀疑的。但是在我們的观念和对对象方面却可能发生某种疑难。当一个对象因为和其他对象比較而在眼前或想像前增大或减小时，那个对象的映像和观念仍然一样，并且在网膜上、在脑中、或在知觉器官中显得占有同样的空間。眼睛把光綫折射了，視神經以同样方式把映像传入脑中，不論先前的对象为大为小；而且甚至想像也不因为与其他对象比較而改变其对象的大小。因此，现在
373 的問題就是，由同样的印象和同样的观念，我們如何能够对于同一个对象形成那样不同的判断，在一个时候惊羨它的庞大，而在另一个时候又鄙視它的渺小。我們判断中的这种变化，必然是由某种知觉中的变化而来；但是这种变化既然不在于对象的现前印象或观念中，那么就一定在于与之相伴的其他某种印象中。

为了說明這個問題，我将略为涉及两个原則，一个原則将在本书进程中詳加說明，另一个則已經加以解說。我相信，我們可以放心不疑地确立一个一般原理說，凡呈现于感官之前的任何对象和想像所形成的任何意象，都伴有某种与之成比例的情緒或精神的活动；不論习惯怎样使我們觉察不到这种感觉，并使我們把它和对象或观念混淆起来，但我們通过仔細而精确的實驗仍然可以很容易地把它們加以分离和区别。我們只要举广袤和数目方面的例子來說：任何极其庞大的对象，如海洋、一个广大的平原、一个大山脉、一个辽闊的森林，或是任何众多的对象集

合体,如一支軍隊、一个艦隊、一大批群眾,都在心靈中刺激起明顯的情緒,而且在那類對象出現時所發生的驚羨乃是人性所能享受到的最生動的快樂之一。這種驚羨既然是隨著對象的增減而增減的,所以我們可以依照前面的原則斷言,^① 驚羨是一個複合的結果,是由原因的各個部分所產生的各個結果結合而成。因此,廣袤的每一部分和數目的每一單位,當它被心靈所想像時,都伴有一種獨立的情緒;那種情緒雖然並不總是愉快的,可是在與其他情緒結合起來、并把精神激動到適當的高度時,它就有助於驚羨情緒的產生,這種情緒永遠是令人愉快的。如果在廣袤³⁷⁴和數量方面承認了這一點,那么在德和惡、機智與愚蠢、富與貧、幸福與苦難、以及其他永遠伴有一種明顯情緒的同類對象方面,我們就都提不出任何困難來了。

我將要提出的第二個原則就是:我們對於通則的固執;通則對人的行為和知性有那樣一種重大的影響,並且甚至能夠欺騙感官。當一個對象的出現被經驗發現為永遠伴有其他一個對象出現時,於是前一個對象不論什麼時候一出現(即使在非常重要的條件方面有了改變),我們自然就飛快地想像第二個對象,並對它形成一個生動而強烈的觀念,就像我們是借我們知性的最正確、最可靠的結論推斷出它的存在一樣。任何東西,甚至我們的感官,都不能使我們清醒過來,感官這時不但不改正這種虛妄判斷,反而往往被它歪曲,並似乎在認可它的錯誤。

由這兩條原則連同上述比較原則的影響所得出的結論,是非常簡明而確定的。每個對象都伴有某種與之成比例的情緒;

^① 第一卷,第三章,第十五節。

一个大的对象引起一种强烈的情绪，一个小的对象引起一种微弱的情绪。因此，继一个小的对象而来的大的对象，就使一种强烈情绪继一种微弱情绪而来。继微弱情绪而来的强烈情绪变得更为强烈，超出于它的平常的比例之外。但是由于一个对象的每一种大小都伴有一定程度的情绪，所以当情绪增强时，我们自然而然地想像那个对象也增大了。效果把我们的观点转移到它的通常的原因上，某种程度的情绪把我们的观点转移到对象的某种大小上；这时我们并不考虑到，比较作用虽然可改变情绪，但并不改变对象中的任何东西。凡熟悉光学的理论部分、并知道我们如何把知性的判断和结论转移到感官上的人们，将很容易想像这个全部作用。

不过就是抛开新发现的这个秘密地伴随着每个观念而来的印象不谈，我们至少必须承认这个发现所由以发生的原理，就是：对象是因为和其他对象相比较而显得大些或小些的。关于这个原理，我们有极多的例子，所以我们对于它的正确性不容有所争辩；我就是在这个原理里找到恶意与妒忌这两种情感的来源的。

显而易见；随着我们自己的状况和处境显得较为幸运或不幸，随着我们自以为具有财富、权力、优点、名誉的程度的大小；在我们思考这些状况和处境时，我们就感到或大或小程度的快乐和不快。我们既然很少依据对象的内在价值来判断它们，而是根据它们和其他对象的比较来形成它们的观念，因此，随着我们观察到他人享有或大或小的幸福，遭到或大或小的苦难，我们就据以估量自己的幸福和苦难，并因而感到一种相应的

痛苦或快乐。我們因為他人的苦难，而對我們的幸福有一個更為生动的觀念，因為他人的幸福，而對自己的苦难發生一個更為生动的觀念。因此，前者就產生愉快；後者就產生不快。

因此，這裡就有了一種顛倒過來的憐憫心理，也即是說，旁觀者所感到的感覺和他所考慮的那個人所感到的感覺是恰恰相反的。我們可以概括地說，在各種各樣的比較過程中，一個對象使我們由另一個與它比較的对象，接受到的感覺與在直接觀察它時從它自身所接受的感覺總是相反的。一個小的對象使一個大的對象顯得更大。一個大的對象使一個小的對象顯得更小。丑的本身產生不快；但是若把它和一個美的對象對比，而使美的對象益增其美，於是丑就使我們接受到一種新的快乐；正如在另一方面，美的本身產生快乐，可是它如果與一種丑物對比，而使丑物益增其丑，那種美就使我們接受到一種新的痛苦。因此，關於幸福和苦难必然也是同樣情形。直接觀察他人的快乐，自然使我們感到快乐，因此，在與我們自己的快乐比較時，就產生一種痛苦。他的痛苦就其本身來考慮，使我們感到痛苦，但是却增加我們自己的幸福觀念，並使我們感到快乐。

我們可以因他人的幸福和苦难而感到相反的感覺，這也並不顯得奇怪；因為我們發現這種比較可以使我們對自己發生一種惡意，使我們對自己的痛苦感到愉快，對自己的快乐感到悲傷。例如當我們滿意我們現在的狀況時，過去痛苦的回憶便令我們感到愉快；正如在另一方面，當我們的享受今非昔比時，以往的快乐就使我們感到不快。這種比較既然和我們考慮別人的情緒時一樣，所以它也必然伴有同樣的結果。

不但如此，一个人还可以把这种恶意推及到他自身，甚至推及到他现在的好运，而且可以把恶意加深到这样程度，以至故意找寻苦恼，增加自己的痛苦和悲哀。这种情形可以发生于下面两种情形。第一，发生于朋友或亲人遭遇折磨和不幸的时候。第二，发生于他对自己所犯的罪恶感到悔恨的时候。这两种不正常的追求禍害的欲望是由比較原則发生的。一个纵情享受任何快乐的人，当他的朋友处于苦恼中时，如果把这种苦恼与自己所享受的原始快乐比較一下，就更加明显地从他的朋友那里感觉到一种反射回来的不快。的确，这种对比也应当使现前的快乐显得格外活跃。不过在这里既然假設悲伤是主导的情感，所以每一度的增加都落到悲伤的一方面去，并被吞沒于其中，而在相反的感情上絲毫不起作用。人們因为自己过去的罪恶和过失而加于自己身上的苦行，情形与此相同。当一个罪人反省他所应得的惩罚时，惩罚的观念如果与现在的舒适和快乐相比，那个观念便益加增大，并且在某种方式下强使他自寻不快，借以避免那样一种令他不愉快的对比。

这个推理也可以說明妒忌的起源，一如其說明恶意的起源一样。这两种情感之間的唯一差异只在于，妒忌是由別人现时的某种快乐刺激起来的，那种快乐在比較之下就削弱了我們自己快乐的观念。而恶意是不經挑拨而想加禍于人、以便由比較获得快乐的一种欲望。成为妒忌对象的快乐往往比我們所有的快乐占着优势。一种优势自然似乎使我們相形见拙，并呈现出令人不愉快的比較来。但是甚至就在他处于劣势的情形下，我們仍然希望有一种較大的距离，以便更加增大自我的观念。当

这个距离减小时,那种比较对我们的利益就要小些,因而使我们感到较小的快乐,并且甚至是令人不愉快的。因此,人们在看到比他们低微的人在追求光荣或快乐方面接近他们或赶上他们时,他们就感觉到那种妒忌。在这种妒忌心理中我们看到比较作用的效果重复了两次。一个人和比他低微的人比较,由这种比较得到一种快乐:当那个比自己低微的人上升起来、因而其劣势减低的时候,于是原来仅仅应该是快乐的减低,这时由于与先前状况重新比较一下,那种快乐的减低就变为真正的痛苦了。

关于由他人优势而发生的那种妒忌,有一点值得提出,就是:产生这种妒忌的不是自己与他人之间的远远不成比例,反而是我们的互相接近。一个普通的上兵对他的将领不如对军曹或班长那样妒忌,一个卓越的作家遭不到一般平庸的小文人的多大妒忌,而却遭到和他地位相近的作家的妒忌。的确,人们也许会以为越是不成比例,则在比较之下所感到的不快必然越大。但是我们可以在另一方面考虑,远远的不成比例,就切断了关 378 系,或者使我们根本不与我们距离很远的人物比较,或者就减弱了比较的效果。类似和接近总是产生观念关系;你如果消灭了这些联系,其他偶然事件即使可以把两个观念结合在一起,但由于没有任何链索或起联系作用的性质在想像中把它们结合起来,所以两个观念便不能长期结合在一起,或彼此互相有重大的影响。

在考究野心的本性时,我曾经说过,大人物在以自己的状况和他们的奴隶的状况比较时,就对其权威感到双重的快乐;而且这种比较所以有双重影响,一是由于它是自然的、二是由于他的

奴隶所提供来的。当想像比较几个对象时,如果不容易由一个对象转到另一个对象,那么心灵的活动在很大程度上就中断了,而想像在考虑第二个对象时,就好像站到了一个新的立场上。伴随着每个对象的那个印象,在那种情形下,并不因为继同类的较小印象而来,而显得更大一些。这两个印象各自独立,产生了它们的各别的效果,其间完全没有任何传导。观念之间由于缺乏关系,以致打断了印象之间的关系,并由于这样一种分离,阻碍了它们相互的作用和影响。

为了证实这点起见,我们可以说,优点程度的互相接近单独还不足以产生妒忌,必须得到其他关系的协助。一个诗人不易妒忌一个哲学家,或另一类的、另一国的、另一时代的诗人。所有这些差异都阻止或减弱那种比较,并因而也阻止或减弱了那种情感。

这也就是为什么一切对象只有在和同类中其他对象互相比时、才显得或大或小的理由。一座山在我们眼里并不扩大或减小一匹马的身材;但是当一匹弗兰德马和一匹威尔斯马在一处被观察时,比起它们分别被观察时,一匹就显得大些,一匹就显得小些。

379 根据同一原则,我们也可以说明历史家们的那个说法,他们说,内战中的任何党派,总是不惜任何牺牲招来外敌,而不肯屈服于他们的本国人。桂嘉定(Guicciardin)[译注一]把这个说法应用到意大利的战争上,在意大利,各邦之间的关系,恰当地说,只是一种名称、语言和接近的关系。可是就是这些关系,在和优势结合起来以后,也使互相之间的比较更为自然,因而也使这种

比較更為痛心，促使人們找尋其他可以不附有這種關係、並因而對於想像的影響可以較少顯著的优势。心靈很快就看到它的各種有利條件和不利條件；而當對方優勢和其他關係結合起來時，心靈就感覺到自己的情況最為不快，力圖把那些關係分離，並打破使比較作用成為更加自然而更加有效的那種觀念的聯繫，借此獲得安定。當心靈打不破那種結合時，它就感到有消除那種優勢的一種較為強烈的欲望。正因為這個緣故，所以旅行家們都極口稱贊中國人和波斯人，而同時却貶抑他們的鄰國，這是因為鄰國是可以和他們的本國站在互相匹敵的立場上的。

歷史和通常經驗中的這些事例是很豐富而同時也很奇特的；不過在文藝界我們也發現有同樣值得注意的平行的例子。如果一個作家寫了一部書，其中一部分是嚴肅而深刻的，另一部分是輕鬆而幽默的，每個人都會鄙棄那樣奇怪的一種混雜品，因它忽略藝術和批評的一切規則而加以斥責。這些藝術規則是建立在人性的性質上面的，人性中有一種性質要求每種作品都有一致性，這種性質就使心靈不能在一剎那中由一種情感和心情轉到十分不同的另一種情感和心情。可是這並不能使我們責備普雷厄爾先生（Mr. Prior）〔譯注二〕把他的《阿勒姆》和他的《索羅門》兩篇刊印在同一卷內；雖然那個令人欽佩的詩人在一篇的輕松愉快氣氛和另一篇的憂郁氣氛兩方面都取得了極大的成功。即使讀者毫不間隔地接連閱讀這兩篇文字，他在情感的变化方面，也不會感到什麼困難。為什麼呢？這只是因為他認為這兩篇作品完全是兩回事，並且借着這種觀念上的中斷打斷了感情的進程，阻止了一種情感影響或對抗另一種情感。

一个英勇事迹的图案和一个滑稽可笑的图案結合在一幅图画中,就显得駭人;可是我們可以毫不犹疑和躊躇地把那样性质相反的两幅画悬挂在一間屋中,甚至紧相挨近。

一句話說,各个观念必須被某种关系結合起来,使观念之間可以順利推移,因而也使伴随观念而来的情緒或印象可以順利推移,并使想像在推进到另一个印象的对象上时仍然保存原来的印象——若不如此,則沒有观念可以借比較或借它們各別产生的情感互相影响。这个原則是十分显著的,因为它和我們关于知性和情感两者所作的論述正相类似。假設有兩個不被任何一种关系所联系起来的对象呈现于我面前;假設这些对象的每一个都分別地产生一种情感,而且这两种情感本身又是相反的:那末我們根据經驗发现,这些对象或观念因为缺乏关系,就阻止了情感的自然反对;思想推移的中断使两种感情互相隔离,因而就阻止了它們的对立。比較作用也是同样情形;从这两种现象我們可以穩确地断言,观念間的关系必然促进印象間的推移,因为单是这种关系的缺乏就足以阻止推移,而把原来会自然地互相影响的東西加以分离。如果因为缺乏一个对象或性质、就使任何通常的或自然的結果不发生时,我們就可以确实地断言,那个对象或性质的存在就有助于那个結果的产生。

【譯注一】 桂嘉定(1483—1540)著名的意大利历史家,著有意大利史。

【譯注二】 普雷厄尔(1664—1721)英国詩人,兩詩出版于1718年。

第九节 論慈善和憤怒与怜悯和恶意的混杂

我們已經努力說明了怜悯和恶意。这两种感情是随着想像

在什麼觀點下放置其對象而由想像發生的。當我們的想像直接考慮他人的情緒並深入體會這種情緒時，它就使我們感覺到它所觀察的一切情感，而尤其是感覺到悲傷或悲哀。相反，當我們把別人的情緒與自己的比較時，於是我們便感到與原始感覺恰好相反的一種感覺，即由他人的悲傷感到喜悅，由他人的喜悅感到悲傷。不過這只是憐憫和惡意兩種感情的最初基礎。後來又有其他情感混入其中。愛（或柔情）永遠和憐憫混雜在一起，恨（或憤怒）永遠和惡意混雜在一起。但是我們必須承認，這種混雜初看起來似乎和我的體系抵觸。因為憐憫既然是由他人的苦難而發生的一種不快，而惡意是由此而生的一種愉快，那麼憐憫自然應該像在其他情形下一樣產生一種恨，而惡意就應該產生一種愛。我將以下述的方式力圖調和這個矛盾。

要引起情感的推移，需要印象間和觀念間的双重關係，一種關係並不足以產生這種效果。但是為了我們可以理解這種双重關係的充分力量起見，我們必須考慮，決定任何情感的性質的，不是當前的感覺或暫時的痛苦或快樂，而是感覺的自始至終的全部傾向或趨勢。兩個印象不但當它們的感覺互相類似時是互相關聯的（這是我們在以前各種情形下一向所假設的），而且即當它們的衝動或方向互相類似、互相對應時，這兩個印象也是互相關聯的。在驕傲和謙卑方面，這種情形不能發生；因為它們只是純粹的感覺，沒有任何發生行動的方向或趨勢。因此，我們只 382 有在伴有某種欲求或欲望的那一類感情方面，來找尋這種特殊印象關係的例子；例如愛和恨便是這一類感情。

慈善（也就是伴隨著愛的那種欲望）是對於所愛的人的幸福

的一种欲望和对他的苦难的一种厌恶；正如愤怒（也就是伴随着恨的那种欲望）是对于所恨的人的苦难的一种欲望和对他的幸福的一种厌恶一样。因此，希望他人幸福和厌恶他人遭难的心理，就和慈善相类似；而希望他不幸和厌恶他幸福的心理，就和愤怒相应。但是怜悯就是希望他人幸福和厌恶他人遭难的心理，而恶意则是相反的欲望。因此，怜悯就与慈善关联，而恶意就与愤怒关联。我們既已发现，慈善借一种自然的和原始的性质与爱发生联系，而愤怒又借同样性质与恨发生联系，所以怜悯和恶意的感情就是借这种連鎖而与爱和恨联系起来的。

这个假設是建立在充分的經驗上的。一个人不論由于任何动机抱定了一个作出某种行为的决心，那么他就自然而然地想到可以加强那种决心、并使它能够控制和影响心灵的每一个其他的观点或动机。为了使我們坚持任何意图起见，我們就从利益、荣誉、义务等方面找寻种种动机。那么，怜悯与慈善、恶意与愤怒既然是由不同的原則发生的同一类欲望，它們的完全互相混合，以至区别不开，又有什么奇怪呢？至于慈善与爱之間、愤怒与恨之間的联系既然是原始的，第一性的，这种联系是没有什么困难的。

此外，我們还可以再加一个实验，就是：当我們的幸福或苦难在任何程度上依靠于別人的幸福或苦难（再沒有任何其他关系）时，則慈善和愤怒、因而还有爱和恨、便都会发生。我确信，
383 这个实验将显得十分奇特，所以我們可以有理由在这里停留一下，加以考虑。

假設有兩個同行业的人在一个城市中找寻职业，而这个城

市却不能容納兩個人，那麼顯然，一個人的成功是和另一個人的成功完全不相容的，而且凡可以促進一個人的利益的事情都是和他的對手的利益相抵觸的，反過來說，也是一樣。再假設兩個商人雖然居住在世界上不同的地方，可是合股經營，於是一個人的利益或損失便立刻成為其伙伴的利益或損失，兩人必然遭受同樣的命運。顯然，在第一种情形下，由於利害衝突，總是要發生憎恨，而在第二种情形下，由於利害一致，總是要發生愛的情感。讓我們考究，我們能把這些情感歸於什麼原則。

顯然，如果我們只考慮現前的感覺，這些情感並不是由印象和觀念的雙重關係發生的。因為，以第一种競爭情形而論，對手的快樂和利益雖是必然引起我的痛苦和損失，可是還有一點可以抵消這點，即他的痛苦和損失也給我帶來快樂和利益；假如他不成功，我就可以因此由他得到一種較高程度的快樂。同樣，一個伙伴的成功雖然使我感覺高興，可是他的不幸則以同樣的比例使我苦惱，而且我們很容易想像後一種情緒在許多情形下會占到優勢。但是不論一個對手或伙伴的運氣是好是壞，我永遠憎恨前者，而喜愛後者。

對於伙伴的這種喜愛不能由我們之間的關係或聯繫而來，就像我喜愛一個兄弟或本國人那樣。一個對手幾乎也像伙伴一樣與我有同樣密切的關係。因為正像伙伴的快樂引起我的快樂、伙伴的痛苦引起我的痛苦一樣，同樣，對手的快樂就引起我的痛苦，他的痛苦就引起我的快樂。因此，因果的聯繫在兩種情形下都是一樣的；在一種情形下，原因和結果雖然有進一步的類似關係，可是在另一種情形下，兩者又有相反的關係；而相反關

系既然也是类似关系的一种，所以就使問題的两面大体相等了。

因此，我們对这个现象所能提出的唯一說明就是由上述的平行方向原則得来的。我們对自己利益的关切使我由于伙伴的快乐而感到快乐，由于他的痛苦而感到痛苦，正如我們通过同情作用而对着我們面前的任何人所表示的感觉也感到一种相应的感觉一样。在另一方面，对于我們自己利益的同样关切，使我們因对手的快乐而感到痛苦，因对手的痛苦而感到快乐，简单地說，就是感到由比較和恶意发生的那种与他人相反的情緒。因此，由利益发生的各种感情的平行方向既然能产生慈善或憤怒，所以就无怪由同情与比較发生的同样同行方向也有同样的效果了。

我們可以概括地說，不論我們的动机怎样，當我們对其他人作好事时，总不能不对那些人发生某种好感和善意；正如我們加于別人的侵害不但引起受害的人的憎恨、而且甚至也引起我們自己的憎恨一样。的确，这些现象有一部分也可以用其他原則加以說明。

但是这里出现了一个重大的反駁，在我們繼續往前研究之前，必須先行加以考察。我已經設法証明，权力与財富、或貧穷与卑賤，并不产生任何原始的快乐或不快，就能引起爱或恨来；它們是借次生的感觉對我們起作用的，这种次生的感觉是由我們同情于貧富貴賤在所有者的心中产生的痛苦或快乐而发生的。由于同情他的快乐，生起了爱，由于同情他的不快，生起了恨。不过我剛才已經确立了一条对于說明怜悯和恶意的现象所

385 絕對必需的原則，就是：“决定任何情感的性质的，不是現前的感

覺或暫時的痛苦或快樂，而是那種感覺的自始至終的总的傾向或趨勢”。因為這個理由，所以憐憫或對痛苦的同情就產生愛，這是因為同情使我們對他人的或好或壞的運氣感到關切，並使我們發生與原始感覺相應的一種次生感覺，在這種感覺方面，憐憫就與愛和慈善有同樣的影響。這條規則既然在一種情形下有效，為什麼不能到處通行，為什麼對於不快的同情除了產生善意和好感以外還會產生其他任何情感呢？一個哲學家如果隨着他所要說明的特殊現象，時時變換他的推理方法，而由一個原則轉到它的相反的原則，那還合乎哲學家的身分么？

我已經提到可以使情感向前推移的兩個不同的原因，一個是觀念間和印象間的双重關係，另一個是與此類似的一個原因，即由不同的原則發生的任何兩個欲望的傾向和方向的一致性。現在我肯定說，對於不快的同情如果是微弱的，它便借前一種原因產生憎恨或鄙視；如果是強烈的，它便借後一種原因產生愛或柔情。這就是前面那個似乎是那樣迫切的困難的解決；這個原理是建立在那樣明顯的論證上的，因而這個原理縱然不是說明任何現象所必需的，我們也該要把它確立起來了。

確實，同情並不總是限於當前的剎那，我們往往通過傳導感覺到他人的並不存在的、而只是借想像預料到的苦樂。因為假使我看到一個完全陌生的人睡在田間，有被奔馬踐踏的危險，我就會立刻去援救他；在這裡，激動我的同情原則，也就是使我關懷一個陌生人的現前悲哀的那個原則。這一點只要單單提出一下就夠了。同情既然只是轉變成為印象的一個生動的觀念，因此顯然，在考慮任何人將來的可能的或很可能的狀況時，我們可 386

以通过一种活泼的想像体会到这种状况，使它成为自己所关怀的对象，并因此感觉到那些既不属于我們自己而现时也并不真正存在的苦乐。

但是在同情任何人时，不論我們怎样料想到将来，我們的同情的扩展在很大程度上依靠于我們对他的现状所有的感觉。要想对其他人现前的情緒形成那样一个生动的观念，以至感觉到这些情緒的本身，也就需要想像作很大的努力；但是如果不借现在生动地刺激我們的某种情况之助，我們便不可能把同情扩展到将来。当另一个人现在的苦难对我发生任何强烈的影响时，想像的活泼性便不限于当前的对象，而是将它的影响扩散到一切相关的观念上，并使我对那个人的一切情况发生一个生动的概念，不論那些情况是过去的、现在的或将来的，也不論它們是可能的、很可能的或确定的。由于这种生动的概念，我便关心那些情况，受到它們的影响，依照我設想他胸中所感到的那种活动，在我的胸中也感到一种同情的活动。如果我减低第一次想像的活泼性，我也就减低各个相关观念的活泼性；正如水管所輸送的水量不能超出水源中噴出的水量一样。在这样减低活泼性之后，我就消灭了使我完全关心他人的命运的那种将来的前景。这时我仍可感到现在的印象，不过我的同情不再往前推进，并且也永远不把第一次想像的力量扩散到我对相关对象所有的观念上。如果他人的苦难以这种微弱的方式呈现出来，則我通过传导接受了它，并且被与它有关的一切情感所感动；但是我对于他的将来的好运和恶运既不十分关怀，因而我永远感不到广泛的同情，也感不到与它相关的各种情感。

为了明白什么情感和这些种类不同的同情是关联着的，我們必須考慮，慈善是由所爱的人的快乐而发生的一种原始的快乐和由他的痛苦而发生的一种痛苦：由于这些印象間这种相应关系，就连带发生了一种希望他快乐的欲望和不願他痛苦的厌恶心理。因此，要想使一种情感同慈善平行，我們就必须感觉到这些和我們所考虑的那个人的双重印象相应的双重印象；任何一个印象单独并不足以达成这个目的。当我们只同情于一个印象、并且所同情的是一个痛苦印象时，这种同情由于它給我們传来的不快便与愤怒和憎恨发生关联。但是由于广泛的同情或狹隘的同情决定于第一次同情的力量的大小，因此，爱和恨的情感也就依靠于同一原則。一个强烈的印象在传来的时候，就产生双重的情感倾向；这种倾向借着方向的类似关系而与慈善和爱发生关联，不論第一个印象可能是如何痛苦的。一个微弱的痛苦印象，則因感觉的类似而与愤怒和憎恨发生关联。因此，慈善是发生于巨大程度的苦难或是发生于受到强烈同情的任何程度的苦难；憎恨或鄙視則发生于一种輕微程度的苦难，或是得到微弱同情的苦难；这正是我原来企图証明和說明的那条原則。

关于这个原則，我們不但有理性可以信賴，而且还有經驗可以信賴。某种程度的貧困引起鄙視，但是过度的貧困則引起怜悯和善意。我們可能輕視一个农夫或仆役；但是当乞丐的苦难显得过大，或者被生动地描写出来时，我們就同情他的苦恼，并且在我們心中感到明显的怜悯和慈善的激动。同一个对象，随其不同的程度，就引起相反的情感。因此，依照我的假設來說，各种情感必然是决定于那些随着高低不同的程度而起作

388 用的原則的。同情的增加显然和苦难的增加有同样的效果。

一片荒蕪貧瘠的土地，永远显得是丑陋而令人不快的，并且往往引起我們鄙視那里的居民的心理。但这种丑陋感在很大程度上是由于同情居民而发生的，正如前面所說；不过这种同情只是一种微弱的同情，不超出令人不快的那个当前感觉之外。但是一座烧毁的城市的景象却传来慈善的情緒，因為我們深深体会到那些可怜居民的利益，以至感觉到他們的艰苦，并希望他們的繁荣。

不过印象的力量虽然一般产生怜悯和慈善，但如果印象达到了太强的程度，它一定就不再有这种效果。这一点或許值得我們注意。当不快感本身就很微弱或是与我們远隔的时候，就吸引不住想像，而且对于将来的、偶然的福利所传来的关切，也和对现在实在的禍害的关切不能相等。在这种不快获得較大的力量时，我們对于那个人的遭遇就感到非常关心，因而体会到他将来的好运和恶运；由这种完全的同情就发生了怜悯和慈善。但是我們很容易想像，当现前的禍害以超出平常的力量激动我們时，它就可以完全吸引住我們的注意，阻止上述的那种双重同情。例如我們发现，每一个人，尤其是妇女，虽然都容易对于押赴断头台的犯人发生好感，想像他們长得非常俊秀和匀称，可是一个目击刑架和残酷的行刑状况的人，并不感到这种怜惜的情緒，而是可以說是被恐怖所控制住了，再无閑暇以任何与此相反的同情来調和这种不快的感觉。

不过有一个例子最清楚地証明了我的假设，在那个例子中，
389 我們把对象改变一下，就把双重的同情甚至与中度的情感分开；

在那種情形下，我們發現憐憫並不像通常那樣地產生愛和憐惜，反而總是引起相反的感情來。當我們看到一個人處於不幸中時，我們被憐憫和愛所感動；但是造成那種不幸的人卻成為我們最強烈的憎恨的對象，而且隨着我們的憐憫程度而更加受到憎恨。那麼為什麼理由，同一種憐憫情感產生對於受害者的愛和對於造成不幸者的恨呢？那只是因為在後一種情形下，造成不幸者只對不幸有一種關係，而在考慮受害者時，我們便把觀點轉到每一方面，不但体会到他的苦難，而且还希望他的昌盛。

在結束本題之前，我只想再說一點：這個雙重同情現象和它引起愛的傾向，可以有助於我們對親友自然地所抱有的那種好感的產生。習慣和關係使我們深深体会到他人的情緒；不論我們假設他們有什麼樣的運氣，那種運氣要借想像之力親切地呈現於我們之前，好像原來就是我們自己的運氣似的，對我們發生着作用。我們只是由於同情之力，才對他們的快樂感到高興，對他們的悲哀感到忧伤。一切關涉他們的事情，我們對之都不能漠然；這種情緒的相應既是愛的自然伴隨現象，所以就迅速地產生了那種感情。

第十節 論尊敬和鄙視

現在只須說明尊敬和鄙視兩種情感以及性愛的感情，以便理解任何摻雜着愛或恨的一切情感。我們可以从尊敬和鄙視開始。

在考慮別人的品質和境況時，我們可以觀察它們本來真實的樣子，也可以把它們與我們自己的品質和境況相比，也可以

390 把两种考虑方法结合起来。他人的良好品质由第一个观点产生爱；由第二个观点产生谦卑；由第三个观点产生尊敬，尊敬是这两种情感的混合物。同样，他們的恶劣品质，則随着我們观察它們的观点，引起憎恨、驕傲或鄙視。

鄙視中間掺杂着驕傲，尊敬中間掺杂着谦卑，这一点，我想，由它們的感觉或现象就已十分明显，无需任何特殊的証明。同样明显的是：这种掺杂是由于我們把被鄙視的或被尊敬的人同我們自己暗中加以比較而发生的。随着考虑他人的人可以首先处于低劣地位，随后进到相等地位，随后再进到高超的地位，随着这种变化，同一个被考虑的人可以按照他的境况和才能依次引起考虑者的尊敬、喜爱或鄙視。观点一变，对象虽然仍旧，但它對我們的比例就完全变更；这就是情感所以变化的原因。因此，这些情感是由于我們对那种比例的观察，也就是由于比較而发生的。

我已經說过，心灵的驕傲傾向比谦卑傾向强烈得多，我并且尽力根据人性原則給这个现象指出了一个原因。不論人們是否接受我的推理，这个现象是不容爭辯的，并且出现于許多的例子中。除了其他理由之外，这也是鄙視心理中掺杂的驕傲成分較多于尊敬心理中掺杂的谦卑成分的一个理由，而且我們在观察低于自己的人时所感到的得意程度所以比在高出自己者面前时所感到的耻辱程度更大，也是因为这个理由。鄙視或蔑視具有那样强烈的驕傲色彩，以致其中几乎看不到任何其他的情感，而在尊重或尊敬中，則爱比谦卑占着較大的成分。自負的情感是那样敏捷的，所以稍一召唤就立刻发生，至于谦卑〔譯注一〕則需

要較強的衝動，才能發動起來。

但是這裡人們可以有理由地問道，為什麼在有些情形下有³⁹¹這種混雜情形，而不是在每個情形下都有這種混雜情形出現呢？寓存於他人身上的引起愛的一切對象，在轉移到我們身上時就成為驕傲的原因。因此，這些對象如果屬於他人而只是與我們自己所有的那些對象比較，它們就該是謙卑的原因，正像它們是愛的原因一樣。同樣，在直接考慮時產生了恨的每一種性質，應當永遠借着比較產生驕傲，并借憎恨和驕傲這兩種情感的混雜刺激起鄙視或蔑視。因此，困難就在於為什麼竟有一些對象總是引起純粹的愛或恨，而並不總是產生尊敬和鄙視這兩種混雜的情感呢？

我曾一向假設，愛和驕傲這兩種情感，謙卑和恨這兩種情感，在它們的感覺方面是類似的，前兩種永遠是令人愉快的，後兩種永遠是令人痛苦的。這虽然是普遍真實的，可是我們注意到，兩種令人愉快的情感，也和兩種令人痛苦的情感一樣，其間有某些差異、甚至有相反的性質加以區別。沒有東西能夠像驕傲和自負那樣地鼓舞和振奮心靈，而在同時，愛或柔情卻被發現為可以使心靈軟弱無力的。這種差異，也可以在令人不快的情感方面觀察到。憤怒和憎恨給我們的全部思想和行動增添一種新的力量，而謙卑和羞恥則令人沮喪和氣餒。對於各種情感的這些性質，必須形成一個明晰的觀念。讓我們記住，驕傲和憎恨使靈魂振奮，而愛與謙卑卻使靈魂變得軟弱。

由此得出的結論就是：愛和驕傲^{〔譯注二〕}在它們愉快感覺方面的一致性，雖然使它們永遠被同一的對象刺激起來，可是這另

外一种的相反性，却是它們所以在非常不同的程度內被刺激起来的原因。天才和學問是愉快而輝煌的对象，并且借这两个条件而适合于驕傲和自負；但是它們只是因为它們所給人的快乐而与爱情有一种关系。愚蠢和无知是令人不快的、鄙賤的，这在同样方式下使它們与謙卑发生双重联系，和憎恨发生单一关系。因此，我們就可以认为这是确实无疑的，就是：同一个对象虽然随着不同的情况，永远产生爱和驕傲，恨和謙卑，可是很少以同一比例产生前两种或后两种的情感。

正是在这里，我們必須找寻上述困难的解决，即为什么有些对象永远只刺激起純粹的爱或恨，而并不总是通过与謙卑或驕傲的混杂而产生尊敬或鄙視。一种性质除非是在我們身上时可以产生驕傲，它在他人身上时就不能借比較作用使我們感到謙卑；反过來說也是一样，任何对象除非在直接观察时产生謙卑，它也不能借比較作用刺激起驕傲。显然，各种对象永远借着比較产生一种和它們的原来感觉恰好相反的感觉。因此，假如有一个特别适合于产生爱而不完全适合于刺激起驕傲来的对象呈现出来，这个对象在属于他人时，便借比較而直接产生一种較大程度的爱，和較小程度的謙卑；因而后一种情感在那个混合感情中就几乎觉察不到，也不足以把爱轉变为尊敬。好性情，幽默、机敏、慷慨、美以及許多其他的品质就是这样。这些品质特别适宜于在他人心中产生爱，不过在刺激我們自己的驕傲方面却没有那样大的倾向：因为这个理由，一看到他人有这种品质时，虽然就产生了純粹的爱，可是其中只掺杂着很少的謙卑和尊敬。这个推理很容易推广到其他与此相反的情感。

在我們結束這個題目之前，我們不妨說明一下那個頗為奇特的現象，就是：我們通常為什麼和我們所鄙視的人保持一定的距離，不使那些比我們低微的人甚至在場所和位置方面過於接近我們。我們已經說過，幾乎每一種觀念都伴有某種情緒，甚至數目和廣袤的觀念也是一樣，至於那些被認為與人生有重要關係並且吸引我們注意的對象的觀念，則更是如此。我們觀察一個富人或一個貧人，總不能完全漠然，而必然要在前一種情形下感到一種微弱的尊敬，在後一種情形下感到一種微弱的鄙視。這兩種情感是相反的，但是為了使這種相反性被感覺到，那些對象必然要有某種關聯，否則各種感情將是完全分離的、各別的，永不會互相會合。當人們一接近以後，就發生了那種關係；這就是一個概括的理由，說明我們在看到一個富人和一個貧人、一個貴族和一個守門人那樣不相稱的一些對象處於那種接近狀況下時，為什麼要感覺不快。

每個旁觀者所共同感到的這種不快，必然被高貴者所格外感覺到；這是因為低微者的接近被認為是缺乏教養，並且表示他感覺不到這種身分不稱，而絲毫不受它的影響。對他人優越性的感覺在一切人心中都產生一種和他保持一定距離的傾向，並使他們在非接近他不可時，要加倍表示尊敬和崇拜。人們如果不遵守這種行為，那就證明他們沒有感覺到他的優越性。由此就有一個通常的比喻，把某些性質的程度的巨大差異稱為一個距離。這個比喻雖然似乎是很膚淺，却是以想像的自然原則為根據的。一個巨大的差異使我們傾向於產生一個距離。因此，距離和差異兩個觀念是聯繫在一起的。聯繫的觀念很容易被互

相混同；一般說來，這就是比喻的來源；這一點我們以後還有機會談到。

〔譯注一〕 原書作 *humanity*，系 *humility* 之誤。

〔譯注二〕 原書作 *hatred*，系 *pride* 之誤。

第十一節 論性愛或兩性間的爱

在爱和恨与其他感情掺杂起来以后所发生的一切复合情感中，两性的爱最值得我们注意，这是一方面因为它的强和猛，一方面因为它給若干奇特的哲学原則提供了一个无法爭論的證。显然，这种感情在它的最自然的状态下是由三种不同的印象或情感的結合而发生的，这三种情感就是：1. 由美貌发生的愉快感觉；2. 肉体上的生殖欲望；3. 浓厚的好感或善意。好感由美貌而发生的这一点，可以用前面的推理加以說明。問題是：肉体欲望如何被美貌所刺激起来。

生殖欲望如果限于某种程度以內，显然是一种令人愉快的欲望并且与一切愉快的情緒有一种很强的联系。喜悅、欢乐、自負和好感都是这种欲望的誘因；音乐、跳舞、美酒、欢欣，也是如此。在另一方面，悲哀，忧郁，貧苦，謙卑，都破坏这种欲望。由于这个性质，就很容易設想，性欲为什么与美的感觉联系起来。

不过还有另外一个原則，也有助于产生同样的效果。我已經說过，各种欲望的平行方向是一种实在的关系，并且也像它們感觉方面的类似关系一样，在那些欲望之間产生一种联系。为了充分地理解这种关系的范围起见，我們必須考虑，任何主要的欲望都可以伴有与之相关的从属的欲望，而且如果有其他欲望

與那些從屬欲望平行，那麼這些其他的欲望也就與主要欲望發生關係。例如飢餓往往被認為是靈魂的原始傾向，而就食的欲望則被認為是次生的傾向，因為它是滿足飢餓欲所絕對必需的。因此，一個對象如果借着任何獨立的性質、使我們接近食物，那個對象也就自然地增加我們的食欲；正如在另一方面，凡使我們厭惡食物的任何東西都是和飢餓矛盾的，並減低我們的食欲。很顯然，美具有第一種效果，丑具有第二種效果；因為這種緣故，所以美就使我們對食物發生強烈的欲望，而丑却足以使我們對烹調術所發明的最美味的菜肴感到厭惡。這一切都可以很容易地應用到生殖欲望上面。

由類似關係和平行欲望這兩種關係，就發生了美感、肉體欲望和慈善之間那樣一種聯繫；以至這三者成為可說是不可分離的。而且我們根據經驗發現，三者中間不論那一種先行出現，都無關係；因為它們中間任何一種都必然伴有相關的感情。性欲衝動中的人對於性欲的對象至少具有暫時的好感，同時也想像她比平時較為美麗；正如許多人開始時對一個人的機智和優點抱有一種好感和尊重，隨後又由此進到其他兩種情感上去。但是最常見的一種愛，就是首先由美貌發生、隨後擴展到好感和肉體欲望上去的那種愛。好感或尊重與生殖欲望之間的距離太遠了，不容易結合在一起。前者或許是靈魂的最細致的情感，後者或許是最粗俗的情感。對於美貌的愛恰好是處於兩者之間的中介，分沾了兩者的本性；因此，它是特別適宜於產生兩者的。

對於愛的這種說明，並不是我的體系所特有的，而是根據任何假設來說都是不可避免的。構成這個情感的三種感情顯然是

彼此各別的，并且各自有它的各別的对象。因此，三者确是只借着它們之間的关系才互相产生的。不过单有情感間的关系是不够的。这里还必须要有观念間的关系。一个人的美貌永远刺激不起我們对另一个人的爱。因而这就显然証明这里有印象和观念的双重关系。根据这样明显的一个例子，我們就可以判断其他的例子了。

在另外一个观点下，这一点也可以說明我关于驕傲和謙卑、爱和恨的起源所坚持的說法。我已經說過，自我虽是第一組情感的对象，他人虽是第二組情感的对象，可是单单这些对象并不能成为这些情感的原因；因為它們对于一开始就必然互相消灭的两种感情都有同样的一种关系。因此，我在前面所描述过的心灵情况正是这样：心灵有一些器官，自然地适合于产生一种情感；那种情感一旦产生出来以后，自然地把观点轉向某个对象。不过这还不足以产生情感，还需要其他某种情緒，借着印象和观念的双重关系，来把这些原則发动起来，并給予它們以最初的冲动。这种情况在生殖欲望方面是更加显著的。异性不但是性欲的对象，而且是它的原因。不但當我們受到性欲的激动时，要把观点轉向异性，而且一想到异性，就足以刺激起性欲来。但是由于这种原因出现的頻率太大，以致失掉了力量，所以它就必須被一种新的冲动所刺激起来；我們发现那种冲动就由一个人的美貌发生，即由印象和观念的双重关系发生。在一种感情既有一个明确的原因而又有一个明确的对象时，还必需有这种双重关系，那么当它只有一个明确的对象、而沒有任何确定的原因时，这种关系岂不更是必需的么？

第十二節 論動物的愛與恨

397

我們既已討論表現於人類方面的愛和恨、以及它們的各種混雜和組合，現在可以進而研究表現於畜類方面的這些感情；我們可以說，不但愛和恨是全部感情動物所共同的，而且如上所述的愛和恨的原因的性質是那樣地簡單，可以很容易地被假設為在單純的動物身上起着作用。’ 這裡不需要任何反省或深察的能力。這裡指導着一切的动力和原則都不是人類或任何一種動物所特有的。由這一點所得的結論顯然是有利於前面的體系的。

動物的愛並不以同種的動物為惟一對象，而且擴展到更大的範圍，包括了幾乎每一種有感情、有思想的存在者。一條狗很自然地愛人甚於愛它的同種，並且也往往得到愛的答報。

動物既然不易感受想像中的苦樂，所以就只能借對象所產生的感性的禍福來判斷對象，並且必然根據這些禍福來調整它們對那些對象的感情。因此，我們發現，我們通過給予利益或侵害就引起動物的愛或恨來；通過飼養和撫育任何動物，我們很快就得到它的依戀，而通過打罵，我們總是會招來它的敵意和惡感。

動物的愛並不完全是由關係引起的，如在我們人類方面那樣；這是因為它們的思想並不是那樣活躍，以至能夠推溯出各種關係，除了在很明顯的例子中。但是我們也很容易看到，在某些場合下，關係對於動物也有一種重大的影響。例如和關係有同樣的結果的相識，總是使動物對人或對它們的同種發生愛的情感。由於同樣原因，動物之間的任何類似關係也是愛的來源。³⁹⁸

一头牛如果和一些馬关在一个圈内，自然就加入馬群，但是当其能在牛馬之間随意选择时，它就离开馬群，而去加入牛群。

母畜对于仔畜的爱发生于动物的一种特殊本能，和人类一样。

显而易见，同情、或情感的传导，也发生于动物方面，正如在人类方面一样。恐惧、憤怒、勇敢和其他感情，往往由一个动物传给另一个动物，而它們却并不知道产生原始情感的那个原因。动物也可以借同情感到悲伤，而且悲伤所产生的全部結果和它所刺激起的情緒，和在我們人类方面几乎完全一样。一条狗的哀嗥和悲鳴在其同伴中引起明显的关切。可注意的是：几乎一切动物在其游戏时和在其斗争时都用着同样的肢体，进行着同样动作；獅、虎、猫使用它們的爪子；牛使用它的犄角；狗使用它的牙齿；馬使用它的后蹄；可是它們都极为小心地提防伤害它們的同伴，虽然它們并不怕后者的恼怒；这就显然地証明，畜类感到彼此的苦乐。

每个人都曾观察到，狗在成群行猎时，比在单独追赶猎物时，更加精神奋发；显然，这种情形只能是由同情发生。猎人們也很熟悉，当两队素来生疏的猎犬联成一队时，这种效果就达到更大的程度，甚至达到了太大的程度。我們如果在人类自身不曾有过类似的經驗，对于这个现象或許无法說明。

妒忌和恶意是动物的最明显的情感。它們或许比怜悯更为常见，因為它們更少需要思想和想像的努力。

第三章 論意志与直接情感

399

第一节 論自由与必然

現在我們來說明直接情感或直接由禍、福、苦、乐所發生的印象。屬於這一類的有欲望和厌恶，悲伤和喜悅，希望和恐惧。

在苦乐的一切直接結果中最为显著的就是意志(will)；严格地说，意志虽然并不包括在情感之列，可是为了說明这些情感起见，必須对意志的本性和特性要有充分的理解，所以我們在这里将把意志作为我們研究的主题。我所要說的就是：我所謂意志只是指我們自觉地发动自己身体的任何一种新的运动、或自己心灵的任何一个新的知觉时、所感觉到和所意識到的那个內在印象。这个印象正和前述的驕傲和謙卑、爱和恨一样，是不可能下定义的，也无需再进一步描述的。因为这个缘故，我們將略去哲学家們常用以使这个问题变得更加糊涂而未能真正加以澄清的那些定义和区别；我们在一开始研究这个题目之初，便将考察那个长时期来爭論着的自由(liberty)和必然(necessity)問題。在論述意志时，这个问题是极为自然地出現的。

大家公认，外界物体的各种活动都是必然的，在它們运动的传达、互相之間的吸引、以及互相凝聚这些作用中間，並沒有絲毫中立或自由的痕迹。每一个对象都被一种絕對的命运所决定 400 了要发生某种程度和某种方向的运动，并且不能离开它运动所循的那条精确的路綫，正像它不能将自己轉变为一个天使或精

神、或任何較高的實體一樣。因此，物質的活動應當被認為是必然的活動的例子，並且一切在這一方面與物質處於同一地位的東西，都必須被承認是必然的。為了明白心靈的活動究竟是否如此，我們將從考察物質開始，並考究物質活動方面的必然觀念是建立在什麼上面的，而且我們為什麼斷言一個物體或活動是另一個物體或活動的必然的原因。

前面已經說過，在任何單獨一個例子中都不能借我們的感官或理性發現任何一些對象間的最后聯繫，而且我們永不能那樣深入物體的本質和結構，以至於知覺到它們的相互影響所依靠的原則。我們所知道的只有各個物體的恒常的結合，而必然性正是由恒常的結合發生的。如果各個對象彼此沒有一種一致的、有規則的結合，我們永遠不會得到任何因果觀念；而且，即使在我們得到這個觀念以後，進入那個觀念中的必然性僅僅是心靈由一個對象轉到它的恒常伴隨物、由一個對象的存在推斷另一個對象的存在的一種確定的傾向。因此，這裡有兩個情況，我們應當認為是必然性的要素，即恒常的結合和心靈的推斷；我們不論在什麼地方發現這兩個情況，我們就一定要承認那裡有一種必然性。物質的活動所有的必然性既然只是由這兩個情況得來的，而且我們又不是由於洞察各個物體的本質才發現它們之間的聯繫，所以只要那種結合和推斷存在，那麼雖然沒有那種洞察，無論如何也永不會消除那種必然性。既然是由於對這種結合所得的觀察，才產生那個推斷，所以我們就可以認為：如果我

401 們證明了心靈的各種活動的恒常結合，那就足以確立那種推斷，以及這些活動的必然性。不過為了給予我的推理以更大的力量

起见，我将分別考究这两个情况，并且先根据經驗証明，我們的行為与我們的动机、性情、环境，都有一种恒常的結合，然后再来考究我們由这种結合所得出的推断。

为了达到这个目的，只要对人生一般事务作一个簡略的、总的观察就足够了。凡是我們观察一般事务所能采取的观点，沒有一个不証实这个原則。不論我們根据性別、年齡、政府、生活状况、或教育方法的差异来考究人类，我們总可以看出自然原則的同样的一致性和它的有規則的活动。相似的原因仍然产生相似的结果，正像在自然的元素和能力的互相作用方面一样。

各种不同的树都是有規則地結着滋味互相差异的果子；这种有規則性将被承认为外界物体的必然性和原因的一个例子。不过刺的产品和香的产品的差异真是比两性的情緒、行为和情感的差异更有規則些么？——两性中的男性岂不是以体力和发达程度作为他們的特点，而女性則是以优美和柔軟作为她們的特点么？

我們身体从幼至老所經的变化是否比我們的心灵和行為的变化更有規則、更为确定呢？一个人如果期望一个四岁的儿童举起三百磅的重量来，另一个人如果期望同岁的儿童从事哲学推理或是作出审慎的、協調的行动，那末第一个人果真是比第二个人更为可笑么？

我們确是必須承认，物质各部分的凝聚力发生于自然的和必然的原則，不論我們在說明它們方面有何种困难；根据同样理由，我們也必須承认，人类社会是建立在与此相似的原則上面的；而且我們的理由在后一种情形下比在前一种情形下更加完

402 善,因為我們不但觀察到,人們永遠尋求社會,並且能夠說明這個普遍傾向所依據的原則。因為兩塊平面大理石固然一定會互相接合,可是兩個異性的野蠻人不是也同樣必然要互相交媾么?這種交媾固然一致地要產生孩子,可是孩子們的父母不是也同樣一致地關心他們的安全和生存么?當他們在父母照顧之下成年以後,他們的分離固然一定要招來種種不便,可是他們不是同樣也一定會預見到這些不便而借密切的結合和聯合來採取預防的措施么?

一個做散工的人的皮膚、毛孔、筋肉、神經,與一個名門紳士的各不相同;他的情緒、行為和態度也是這樣。生活地位的區別影響一個人的內外全部結構。而這些不同的地位是必然地因為是一致地由人性中必然的和一致的原則發生的。人離開了社會便不能生存,離開了政府便不能結合。政府劃定人們的財產,確定人們的等級。這就產生了工業、交通、製造、訴訟、戰爭、聯盟、同盟、航行、旅行、城市、艦隊、港口,以及那些導致人生中的多樣性而同時又保持人生中的一致性的所有其他的一切行動與對象。

假如有一個從遼遠的國家回來的旅行家對我們說,他在北緯五十度地方見到一個地帶,一切水果都是在冬季成熟,夏季枯萎,正像它們在相反的季节里在英國結實和枯萎一樣:那麼他將找不到幾個會輕易相信他的人。一個旅行家如果向我們報導說,有一個民族與柏拉圖的《理想國》中的人民的性格恰好是一樣的,或是與霍布士的《利維坦》中的人民的性格恰好是一樣的,我想他也不會被人相信的。在人类的行動中,正像在太陽和氣候

的运行中一样，有一个一般的自然规程。有些性格是不同的民族和特殊的个人所特有的，正如有些性格是人类所共有的一样。我們关于这些性格的知識是建立在我們对于由这些性格发出的各种行为的一致性所作的观察上面的；这种一致性就构成了必然性的本质。

我所能想到躲避这个論証的惟一方法，就是否认这个論証所依据的人类行为的一致性。只要各种行为和行为者的境况和性情有一种恒常的結合和联系，那么我們不論如何在口头上不承认必然性，而在事实上就承认这回事了。有人或許会找到一个借口，来否认这个有規則的結合和联系。因为，人类的行为不是最为捉摸不定的么？还有什么比人类的欲望更为变化无常的呢？还有什么动物比人类不但更为违背正常理性，而且更为违背自己的性格和性情的呢？一个小时，一个刹那，就足以使他从一个极端变到另一个极端，就足以推翻他費了极大的辛苦和劳动才确定下来的事情。必然性是有規則的、确定的。人类的行为是不規則的、不确定的。因此，人类行为并不是由必然发生的。

对于这个說法，我答复說，在判断人类的行为时，我們必須依照我們对外界对象进行推理时所凭借的那些原理。当任何一些现象恒常而不变地結合在一起时，它們就在想像中获得了那样一种联系，以至使想像毫不犹疑地由一个现象轉移到另一个现象。不过在此以下还有許多較低級的証据和概然性，而且单独一个相反的實驗也不足以完全破坏我們的全部推理。心灵把各种相反的實驗互相对消，从多数中减去少数，根据剩下的那

种程度的信据或証据进行推理。即使当这些相反的实驗的数目完全相等时，我們也不消除原因和必然的概念；我們仍然假
404 設，这种通常的反对是由相反的、秘密的原因的作用而发生的，并且断言，所謂机会或中立性只是由于我們知識的缺陷而存在于判断中間，并不存在于事物自身，事物自身在任何情形下都是一律地必然的，虽然在现象上并不是一律地恒常的或确定的。沒有任何一种結合比某些行为与某些动机和性格的結合更为恒常而确定的了；如果在其他情形下那种結合是不确定的，那也不超过于物体的活动方面所发生的情况，而且我們根据心灵活动的不规则性所推出的任何結論，沒有一条不可以同样地根据物体活动的不规则性推出来的。

瘋人們一般被认为是沒有自由的。但是如果我們根据他們的行为加以判断，这些行为比理智清楚的人的行为有較小的規則性和恒常性，因而是較為远离于必然性的。因此，我們在這一点上的思想方式是絕對矛盾的，但它只是我們在自己的推理中（尤其是在現在這個問題上）通常所运用的这些胡涂的观念和含混的名詞的自然結果。

現在我們必須表明，动机和行为之間的結合既然像任何一些自然活動的結合一樣、具有同樣的恒常性，所以它在決定我們由一項的存在推斷另一項的存在方面對於知性的影響也是一樣的。如果這一點顯得是對的，那麼凡是加入各種物質活動的聯系和產生中的任何已知的條件，沒有不可以在心靈的一切活動中發現出來的；因此，我們如果認為物質方面有必然性，而認為心靈方面沒有必然性，那就不能不陷於明顯的矛盾。

沒有一个哲学家的判断是那样地完全牢守在这个狂妄的自由体系上面,以至不承认人事証据的力量,并在思辨和实践方面依此进行,就像依据着一个合理的基础一样。但是所謂人事証据只是由于考虑了人的动机、性情和境况后、对人的行为所作的一个結論。例如,当我们看到某些字母或符号书写在紙上,我們就推断說,书写这些字母的人要肯定某些事实,如凱撒的死亡、奧古士都的成功、尼罗皇帝的残忍;当我们記起許多其他互相符合的証据时,我們就断言,那些事实曾有一度实际存在过,而且那么多的人,毫无任何利益,也不会联合了来欺騙我們;何况他們要作这种企图,就不得不亲身遭到他們所有的同时人的嘲笑,因为这些事实当时都被肯定为是新近发生的,每个人都知道的。同样的推理也貫穿于政治、战争、商业、經濟中間,并且完全参与在人生中間,以至人类如果不采用这种推理,就一刻也不能行动或生存。一个国王在向他的臣民征税时,就預期他們的遵从。一个將軍在率領軍隊作战时,就估計到他的軍隊有某种程度的勇气。一个商人指望他的代理人或貨物管理人的忠实和技巧。一个人在吩咐开飯时,毫不怀疑他的仆人的服从。簡而言之,既然沒有事情比我們自己的和他人的行为更与我們那样密切相关,所以我們的絕大部分推理就都运用在对于这些行为的判断。现在我可以肯定說,誰要是以这个方式进行推理,他就在事实上相信意志的活动是由必然发生的;如果他否认这一点,他就自己也不知道自己的意义是什么。

我們所称为一因一果的一切那些对象,就其本身而論,都是互相分別、互相分离的,正如自然界中任何两个事物一样,而且

我們即使极其精确地观察它們，也不能由这一个的存在推出另一个的存在。我們只是由于經驗到、观察到两个事物的恒常結合，才能形成这种推断；就是这样，推断也只是习惯在想像上的結果。我們在这里必須不要滿足于說，因果观念发生于恒常結合着的对象，而还必须肯定說，这个观念就是这些对象的观念，而且必然的联系不是被知性的結論所发现的，而只是心灵的一个知觉。因此，什么地方我們看到同样的結合，什么地方这种結合以同一方式影响信念和意见，我們就在那里有了原因和必然的观念，虽然我們也許可以避去不用这些表达方式。在我們所观察到的一切过去例子中，一个物体的运动总是經過撞击而跟着有另一个物体的运动的。心灵再不能进一步深入了。心灵由这个恒常的結合形成原因和結果的观念，并借这个观念的影响感觉到必然性。在我們所謂人事証据中既然有同样的恒常性、同样的影响，我就再不要求別的了。剩下的就只能是詞語上的爭執了。

的确，當我們考虑到自然的和人事的証据如何恰当地互相結合、而形成一個推理連鎖时，我們將毫不迟疑地承认，两者是性质相同的，并且是由同一原則得来的。一个獄囚既无金錢，又无人情，他就不但会从环绕他的牆壁和鉄栏，而且也会从獄吏的頑强性，发现他不可能逃跑；在他的一切逃跑的企图中，他宁可从事破坏石牆和鉄栏，而不肯試圖去轉移獄吏的頑强的本性。这个獄囚在解赴刑場时，不但会由鉄斧的揮动或絞輪的轉动預见到他的死亡，而且也可以从他的监守者的坚定和忠实預见他的死亡。他的心灵循着一串的观念活动：士兵們的不允許他逃

脫，行刑人的動作，身首的分离，流血、抽搐和死亡。这里，自然原因和有意的行动形成了一个关联的連鎖；但是心灵在由一个环节过渡到另一个环节时，并不感到任何差异；心灵确信那个将来的結果，就像它被我們所謂物理的必然所結合起来的一串原因把它和现在的記憶印象和感官印象联系起来一样。同样的被經驗过的結合在心灵上有同样的效果，不論那些被結合的对象⁴⁰⁷是动机、意志和行为，还是形状和运动。我們可以改变事物的名称，但是事物的本性和它們对知性的作用却永不改变。

我敢肯定地說，任何人只有借着改变我的定义，只有借着給予原因、結果、自由和机会等名詞以不同的意义，才可以企图駁倒这些推理。依照我的定义來說，必然性构成因果关系的一个必要部分；因而自由既是消除了必然，也就消除了原因，而与机会是一回事了。机会一般被认为涵攝一个矛盾，至少是和經驗直接相反的，所以关于自由或自由意志也总是有同样反駁的論証。如果任何人改变了定义，那么除非我知道了他对这些名詞所下的定义，我就无法同他进行辯论。

第二节 論自由与必然(續)

我相信，我們可以給自由学說的流行提出下面三个理由，虽然这个学說不論在任何一个意义下都是荒謬和不可理解的。第一，當我們已經完成任何一种行动以后，虽然我們承认自己是被某些特殊观点和动机所影响，可是我們难以說服自己是被必然所支配的，是完全不可能作出另外一种行为的；必然观念似乎涵攝我們所知觉不到的某种力量、暴力和强制。很少有人能够区

別自發的自由(如經院中所稱)和中立的自由。很少有人能夠區別與暴力對立的自由和意味着必然與原因的否定的那種自由。

408 第一種意義甚至是這個名詞的最常見的含義；我們所注意保存的既然只有那種自由，所以我們的思想主要就轉向了它，而幾乎普遍地把它與另一種自由混淆了。

第二，甚至關於中立的自由，人們也有一種虛妄的感覺或經驗，並把它作為自由真正存在的論證。不論是物質的或心靈的任何活動的必然性，嚴格地說，並不是主動因的一種性質，而是可以思考那種活動的任何有思想的或有理智的存在者的性質，並且就是人的思想由先前對象來推斷那種活動的存在的一種確定的傾向：正像在另一方面，自由或機會只是那種確定傾向的不存在，只是我們感覺到的一種漠然，可以隨意由一個對象的觀念轉到或不轉到另一個對象的觀念。現在我們可以說，在反省人類行為時，我們雖然很少感到那樣一種漠然或中立，可是通常有這種事情發生就是在完成那些行為本身時，我們感覺到與此類似的某種狀況：一切相關的或類似的對象既然都容易被互相混同，所以人們就以這一點作為關於人類自由的一種理證的證明，甚至作為一種直觀的證明。我們感覺到，在多數場合下，我們的行動受我們意志的支配，並想像自己感覺到意志自身不受任何事物支配；因為當人們否認這點、因而我們被挑激起來親自試驗時，我們就感覺到意志容易地在每一方面活動，甚至在它原來不曾定下來的那一面產生了自己的意象。我們自己相信，這個意象或微弱的運動，原來可以成為事實自身；因為如果否認這一點，則我們在第二次試驗時會發現它能夠如此。但是所有這些努力

都是无效的;不論我們所能完成的行为是怎样任意和不規則,由于証明我們自由的欲望是我們行动的惟一动机,所以我們就永远不能摆脱必然的束縛。我們可以想像自己感觉到自己心內有一种自由;但是一个旁观者通常能够从我們的动机和性格推断我們的行动;即使在他推断不出来的时候,他也一般地断言說,假如他完全熟悉了我們的处境和性情的每个情节,以及我們的天性和心情的最秘密的动力,他就可以作出这样的推断。而依照前面的学說來說,这正是必然的本质。 409

自由学說所以比它的相反的学說更被世人所欢迎的第三个理由,乃是根据于宗教,宗教对这个問題很不必要地感到关心。在哲学辯論中,人們借口一个假設对宗教和道德有危险的結果,而就力图加以駁斥;这是一个最通常的、但也是最可以責备的推理方法。当任何一个意见使我們陷于謬誤时,这个意见确实是虛妄的;但是一个意见如果有危险的結果,并不因此一定就是虛妄的。因此,这一类論題应当完全放弃,因为它无助于真理的发现,徒然使反对者的人格成为可憎而已。我这些话只是泛論,并不想由此求得任何便利。我願意坦然地接受这样一种考察,并且敢說,必然学說,根据我的解释,不但絲毫无罪,并且甚至是有益于宗教和道德的。

我依照原因的两个定义,給必然下两个定义,因为必然性正是原因的一个要素。我将必然性或者是放在几个相似对象的恒常联合和結合中,或者是置于心灵由一个对象至另一个对象的推断中。这两种意义下的必然性不論在經院中、在教坛上、和在日常生活中,都被普遍地承认(虽然是默認的)为属于人类意志

的,而且沒有人曾經妄圖否認,我們關於人類行為能夠作出一些推斷,而且那些推斷是建立在人們所經驗過的相似行為與相似動機和情況的結合上的。任何人所能與我意見紛歧的唯一之點就是:或者是他也許不把它稱為必然,但是只要詞義明白,我
410 希望名詞不會有什麼害處;或者是他主張在物質的活動中另有一種其他的東西。不管它是否如此,這個說法對自然哲學不論有什麼結果,但對宗教是無關重要的。當我說、我們並無物體活動中任何其他聯繫的觀念時,我也許是錯了,而且如果有人能夠在這點上給我進一步的指教,我是很高興的;不過我確信,我所歸之于心靈活動的東西,都是人們必然會立刻加以承認的。因此,希望不要有人對我的話作惡意的解釋,斷章取義地說:我主張人類行為的必然性,並把人類行為與無知物質的活動放在同一地位上。我並不認為意志具有人們假設物質中存在的那種不可理解的必然性。我卻是認為物質具有最嚴格的正宗信仰所承認或必然承認為屬於意志的那種可以理解的性質,不論你是否稱之為必然。因此,我並不是在意志方面,而只是在物質的對象方面,對傳統體系的說法有所改變。

不但如此,我還要進一步說,這種必然對於宗教和道德都是那樣重要的,如果沒有這種必然,結果一定會把兩者都完全推翻,而且其他各種假設都會徹底破壞一切神的和人的法律。人的一切法律既然建立在獎賞和懲罰之上,所以這裡確實是假定了一個基本原則,就是:這些賞罰的動機都對心靈有一種影響,具有產生善行、防止惡行的作用。我們可以給予這個影響以任何的名稱,不過這種影響既然通常與行為結合在一起,所以依照

常識來說，它就应当被認為是一個原因，应当被看作我所要建立的
的那種必然性的一個例子。

如果把神當作一位立法者，並假設他根據着要求人們服從的
意圖進行賞罰，那麼上述推理在應用於神的法律上時，也是同
樣堅實的。不過我還主張、甚至當他不以他的主宰身分行事、而
被看作只是因為罪行的丑惡可憎而是一個罪行的報復者時：如⁴¹¹
果人類行為中沒有因果的必然聯系，那麼不但所加的懲罰不可
能合乎正義和道德上的公平，而且任何有理性的存在者也不可
能會想到要加罰於人。憎恨或憤怒的恒常的和普遍的对象，是
賦有思想和意識的一個人或動物；當任何罪惡的或侵害的行為
刺激起那種憎恨情感來時，那只是因為那些行為和那個人有一
種關聯。但是依照自由或機會學說來說，這種關聯就變得不在
在了，而且人對於那些有意圖的、預謀的行為，也像對於偶發的、
偶然的行為一樣，不負有任何責任了。行為就其本性來說，是短
暫的、易逝的，如果這些行為不是發生於作出這些行為的人的性
格和性情中的某種原因，就不能固定在他的身上，如果是善行，
也不能給予他光榮，如果是惡行，也不能給予他丑名。行為本身
也許是可以責備的，它可能是違反道德和宗教的一切的規則，不
過那個人對它並不負責；行為既然不是發生於他的性格中任何
持久的或恒常的性質，並且在事後也不留下這一種性質的痕
迹，所以他就不可能因此成為懲罰或報復的对象。因此，依照自
由的假設來說，一個人在犯了極惡的罪行以後，就像他在剛出生
時一樣地純潔無污，而且他的性格也和他的行為絲毫無關；因為
他的行為並不由他的性格發生，因而行為的惡劣絕不能作為性

格敗坏的証明。只有根据必然原則，一个人才会由于他的行为而有功过，不論一般的意見怎样傾向于相反的說法。

不过人們是那样地自相矛盾，以致他們虽然常常說，必然性完全消灭了一切对于人类或神的功过，可是他們在有关这个問題的一切判断中仍然繼續依据这些必然原則本身进行推理。人們由于无知或偶然而作出的那些恶行，無論有什么样的結果，他們都不因此而受到責备。为什么呢？那只是因为这些行为的原因是短暫的，并且是終止于这些行为的本身。人們由于仓卒地、未經預謀而作出的恶行，比起由于通过深思熟慮而作出的恶行，受到較少的責备。为什么呢？那只是因为急躁的性情虽然是心灵中恒常的原因，可是它只是間歇地发作，并不沾污整个的性格。其次，悔改也消除各种罪行，尤其是在悔改以后，生活和举动方面有了明显的改善。这又該如何說明呢？我們只能說，行为所以使一个人成为罪恶的，只是因为行为是心灵中罪恶的情感或原則的証明；当这些原則有了任何改变、以致行为不再是正确的証明时，行为就也不再是罪恶的了。但是依照自由或机会学說來說，行为永不能是正确的証明，因而也永远不是罪恶的。

因此，我在这里轉向我的論敌，希望他使他自己的体系摆脱去这些可憎的結果，然后再把它們来責难別人。如果他认为，這個問題應該在哲学家們面前通过公正的論証来加以决定，而不可以通过在人民面前的雄辯，那么就让他回到我前面在証明自由和机会是同义詞时所举出的論証上，并回到我关于人事証据的本性和人类行为的規則性所提出的論証上。在回顧这些推理时，我确信得到了完全的胜利；因此，我既已証明、意志的所有这

些活动都有特殊的原因，我现在就要进而說明这些原因是什么，并且它們是如何活动的。

第三节 論影响意志的各种动机

413

在哲学中，甚至在日常生活中，最常见的事情就是談論理性和情感的斗争，就是重視理性，并且說，人类只有在遵循理性的命令的范围内，才是善良的。人們說，每一个理性动物都必須根据理性来調整他的行为；如果有任何其他动机或原則要求指导他的行为，他應該加以反对，一直要把它完全制服，或者至少要使它符合于那个較高的原則。古今精神哲学的大部分似乎都建立在这个思想方法上；而且不論在形而上学的辯論中，或是在通俗的讲演中，都沒有比这个所謂理性超过于情感的优越性成为更加广闊的爭論园地。理性的永恒性、不变性和它的神圣的来源，已經被人渲染得淋漓尽致；情感的盲目性、变幻性、和欺騙性，也同样地受到了极度的強調。为了指出一切这种哲学的謬誤起见，我将力求証明，第一，理性单独决不能成为任何意志活动的动机，第二，理性在指导意志方面并不能反对情感。

知性或是依照理証来行判断，或是依照概然推断来行判断，所以它的作用有两个方式；在一方面知性所考虑的是我們观念的抽象关系，在另一方面它所考虑的是仅仅为經驗所报告于我們的那些对象的关系。我相信，很少有人会說，单是第一种推理可以成为任何行为的原因。第一种推理的确当的范围既然是观念世界，而且意志既然永远把我們置于现实世界中，所以理証和意志因此就似乎是完全互相远隔的。数学在一切机械运动中，

算术在每一种技艺和行业中，的确都是有用的；不过并不是数学
414 和算术本身有任何影响。力学是依照某种預定的目的或目标調
整物体运动的技术；而我們所以要用算术来确定数的比例，只是
为了我們可以借此发现出数的影响和作用的各種比例。一个商
人想知道他和任何人的賬目的總額；为什么呢？只是为了想知
道，多大的总数才可以有償还債務并到市場购貨（合計全部貨物
在內）的那个結果。因此，抽象的或理証的推理，只有在它指导
我們有关因果的判断的範圍內，才能影响我們的任何行动；这就
把我們引到了知性的第二种活动。

显而易见，當我們預料到任何一个对象所可給予的痛苦或
快乐时，我們就随着感到一种厌恶或爱好的情緒，并且被推动了
要去避免引起不快的东西，而接受引起愉快的东西。同样显然
的是：这个情緒并不停止在这里，而要使我們的观点轉到各个方
面，把一切通过因果关系与原始对象有关的一切对象都包括无
余。这里就有推理发生，以便发现这种关系；随着我們的推理发
生变化，我們的行為也因此发生变化。但是显然，在这种情形
下，冲动不是起于理性，而只是受着理性的指导。我們由于預料
到痛苦或快乐，才对任何对象发生厌恶或爱好；这些情緒就扩展
到由理性和經驗所指出的那个对象的原因和結果。如果我們对
原因和結果都是漠不关心，我們就絲毫不会关心去認識某些对
象是原因，某些对象是結果。对象本身如果不影响我們，它們的
联系也不能使它們有任何影响；而理性既然只在于发现这种联
系，所以对象显然就不能借理性来影响我們。

单是理性既然不足以产生任何行为，或是引起意志作用，所

以我就推断說,这个官能〔理性〕同样也不能制止意志作用,或与 415
任何情感或情緒爭夺优先权。这个結論是必然的。理性若非朝着相反的方向給予我們的情感以一种冲动,它就不可能产生后面这种制止意志作用的效果;可是如果那种冲动单独活动,本来就能够产生意志作用的。除了相反的冲动而外,沒有东西能反对或阻挡情感的冲动;这种相反的冲动如果真是发生于理性,那么理性对于意志必然有一种原始的影响,并且必然能够引起和阻止任何意志的作用。但是理性如果沒有那种原始的影响,它便不能抗拒具有那样一种效能的任何原則,或使心灵略有片刻的犹疑。由此可见,反对我們情感的那个原則不能就是理性,而只是在不恰当的意义下被称为理性。当我们談到情感和理性的斗争时,我們的說法是不严格的、非哲学的。理性是、并且也應該是情感的奴隶,除了服务和服从情感之外,再不能有任何其他的职务。由于这个意见看来也許有些离奇,我們如果通过其他一些考虑来加以証实,也許不是不适当的。

情感是一种原始的存在,或者也可以說是存在的一个变异,并不包含有任何表象的性质,使它成为其他任何存在物或变异的一个复本。当我饥饿时,我现实地具有那样一种情感,而且在那种情緒中并不比当我在口渴、疾病、或是五呎多高时和其他任何对象有更多的联系。因此,这个情感不能被真理和理性所反对,或者与之相矛盾,因为这种矛盾的含义就是:作为复本的观念和它們所表象的那些对象不相符合。

在这个問題方面,首先可能出现的一点就是:既然只有联系真理或理性的东西才能违反真理或理性,而且只有我們知性的 416

判断才有这种联系，所以必然的結論就是：情感只有在伴有某种判断或意见的范围内，才能违反理性。依照这个原則來說（这个原則是那样地明显而自然的），任何感情只有在两种意义下可以称为不合理的。第一：当不存在的对象被假設为存在时，那么在这个假设上建立的情感（如希望或恐惧、悲伤或喜悦、絕望或安心）是不合理的。第二，当我们將任何情感發揮为行动时，我們所选择的方法不足以达到預定的目的，我們在因果判断方面发生了錯誤，这时那个情感可以說是不合理的。当一个情感既不建立在虛妄的假設上、也沒有选择达不到目的的手段时，知性就不能加以辯护或譴責。人如果宁願毁灭全世界而不肯伤害自己一个指头，那并不是违反理性。如果为了防止一个印第安人或与我是完全陌生的人的些小不快，我宁願毁灭自己，那也不是违反理性。我如果选择我所认为較小的福利而舍去較大的福利；并且对于前者比对于后者有一种更为热烈的爱好，那也同样不是违反理性。一种微細的福利由于某种情况，可以比最大而最有价值的快乐产生一种更高一級的欲望；这一点也沒有什么离奇之处，这正像我們在力学中看到一磅重的东西由于占着有利的位置举起一百磅重的东西来一样。簡而言之，一种情感必然要伴有某种虛妄的判断，然后才可以說是不合理的；甚至在这时候，确当地說，不合理的也不是情感，而是判断。

結果是明显的。一种情感既然只有在建立于一个虛妄的假設上，或者在它选择了不足以达到預定的目的的手段时，才可以称为不合理的，而永不能在其他任何意义下称为不合理的，所以理性和情感永远不能互相对立，或是爭夺对于意志和行为的統

治权。我们一看到任何假设的虚妄，一看到我们手段的不足够，我们的情感便毫无反抗地服从于我们的理性。我也许认为某种水果有美味，因而对它产生了欲望，但是你一旦提醒了我的错误，我的欲望就停止了。我或许要完成某些行为，作为获得我所欲望的福利的一种手段，但是由于我对这些行为的意愿只是次生的，并且是建立在“它们是所欲望的效果的原因”这个假设上的；所以当我一发现那个假设的虚妄时，我对那些行为就漠不关心了。

任何不以严格的哲学眼光考察对象的人，自然会想像，那些不产生不同的感觉、并且不能为感觉和知觉所直接区别的心灵活动都是完全同一的。例如，理性的作用并不产生任何明显的情绪，除了在较为玄妙的哲学研究中以外，除了经院中的烦琐的精究以外，很少传来任何快乐或不快。因此，就有这种事情发生：即一切以同样平静和稳定状态进行的任何心理活动，就被那些单从最初的观察和现象判断事物的人们与理性混淆起来了。确实，有些平静的欲望和倾向，虽是实在的情感，可是它们的心灵中却产生很少的情绪，而且多半是由它们的效果被人认知，而不是由它们的直接的感觉被人认知的。这些欲望有两种：一种是我们天性中原来赋有的某些本能，如慈善和愤恨、对生命的爱恋和对儿女的怜惜；一种是对抽象地被思考的福利的一般欲望和对于抽象地被思考的祸害的一般厌恶。当这些情感中的任何一种处于平静状态、在灵魂中不引起纷乱的时候，这些情感便很容易地被认为是理性的决定，并被假设为也是发生于判断真伪的同一个的官能。两者的本性和原则就被假设为同一的，因为

它們的感覺並沒有明顯的差異。

除了常常決定意志的這些平靜情感以外，還有某些與此同
418 類的猛烈情緒，對於那個官能同樣也有一種巨大的影響。當我
受了別人的任何侵害時，我往往感到一種猛烈的憤恨情感，使我
希望他遭到禍害和懲罰，完全不考慮到我的快樂和利益。當我
在大禍臨頭時，我的恐懼、不安和厭惡就達到了極大的高度，而
產生一種明顯的情緒。

形而上學家們的一般錯誤就在於：他們只認為這些原則之
一可以指導意志，而假設另外一種原則沒有任何影響。人們往
往有意地作出違背自己利益的行為；因為這個緣故，所以最大可
能的福利的觀點並不永遠影響他們。人們也往往抑制猛烈的情
感，以達到自己的利益和意圖；因此，也並不單單是現在的不快
決定他們的行為。我們可以概括地說，這兩個原則對意志都起
作用，而當它們是相反的時候，兩者之一就根據那個人的一般的
性格和現前的心情而占到優勢。我們所謂心志堅強的含義，就
是指平靜情感對於猛烈情感的優勢；雖然我們很容易觀察到，沒
有人能夠經常具有這種德性，以至在任何情形下永遠不服從情
感和欲望的要求。由於性情有這些變化，所以在動機和情感互
相反對時，就很難斷定人類的行為和決心。

第四節 論猛烈情感的原因

關於平靜情感與猛烈情感的不同原因和結果的這個題
目，是哲學中最細致的一个思辨題目。显而易见，情感對於意志
的影響，並不是和它們的猛烈程度或和它們所引起的性情的混

乱程度成比例的；正相反，当一个情感已經成为一个确定的行为⁴¹⁹原則、并且是灵魂的主导傾向时，它通常就不再产生任何明显的激动。重复的习惯和那个情感自己的力量既然已經使一切都屈服于它〔情感〕，所以这种情感在指导行动和行为时，就不再遭受到每一种暂时发作的情感所自然地引起的那种反对和情緒。因此，我們必須区别平靜的情感与微弱的情感，区别猛烈的情感与强劲的情感。虽然如此，可是当我们想支配一个人而慫恿他从事任何行动时，較好的办法通常是鼓动他的猛烈的情感，而不是鼓动他的平靜的情感，宁可借着其偏向来支配他，而不借着世俗所謂的理性来支配他。我們應該把对象放在足以增加情感的猛烈程度的那样一种特殊情况下。因为我們可以說，一切都依靠于对象的情况，这一方面如有变化，就会使平靜情感与猛烈情感互相轉化。这两类情感都是趋福避禍；两者都随着禍福的增减而增减的。但是在这里，两者之間有一种差別：同一种福利在接近时会引起一种猛烈的情感，而在远隔时却只产生一种平靜的情感。这个題目既然恰好属于现在这个关于意志的問題，所以我們在这里将彻底加以考察，并且考究使情感成为平靜的或猛烈的那些对象的某些条件和情况。

人性中有一个可以注目的特性，就是：伴随着一种情感的任何情緒，都容易轉变成那种情感，虽然就其本性而論，两者原来是互相差异的，甚至是互相反对的。誠然，为了造成各个情感間的完全結合，需要印象和观念的双重关系；单有一种关系还不足以达成那个目的。不过，这一点虽然被明显无疑的經驗加以証实，可是我們仍然必須了解它的应有限制，并且必須认为这个⁴²⁰

双重关系只是为了使一种情感产生另一种情感，才是需要的。当两种情感已經被它們各別的原因产生出来、而都存在于心中时，它們就很容易地互相混合和結合；它們之間只有一种关系，有时甚至沒有关系。主导的情感吞沒了微弱的情感，把它轉变成自己。精神一旦被刺激起来以后，就容易接受一种方向上的变化；我們很自然地想像这种变化将由优势的感 情 方面得来。任何两个情感之間的联系，在許多方面要比任何情感与漠然状态之間的联系更为密切一些。

一个人一旦处于热恋之中，他的情人的一些小的过錯和任性，恋爱中容易发生的嫉妒和爭吵，虽然都是不愉快的，并且与憤怒和憎恨是关联着的，可是却被发现为給予优势的情感一种附加的力量。政治家們想以一种事实告訴任何人、以便使他大受激动时，他們常用的手段就是先刺激起他的好奇心来，尽量迟延不予滿足，借此使他的渴望和焦急达到了頂点，然后才使他彻底知道事情的底細。他們知道，他的好奇心会使他墮入他們所想要激起的那种情感中間，并帮助那个对象来影响心灵。一个走向战場的士兵在想起他的朋友和战友們时，自然就被勇气和信心鼓舞起来；而当他想到敌人时，他就会受到恐惧和恐怖的袭击。因此，从前者所发生的任何新的情緒，都自然而然地增加勇气，正如由后者所发生的同样的情緒都会增加恐惧一样。这种情形的发生是由于观念关系和低弱的情緒轉变为优势的情感的原故。因此，在軍事訓練中，制服的統一和輝煌，姿态和动作的整齐，以及軍容的威武和庄严，都給我們和盟軍增加勇气；而同样的对象若出现于敌人方面，就引起我們的恐惧，虽然它們本身

是令人愉快而美观的。

情感虽然是各自独立的，而当它們同时存在时，就会自然地互相融合；因此，当福或禍被置于那样一种情况之下，以至除了直接的欲望情感或厌恶情感之外，还引起了任何特殊的情緒，那么欲望情感或厌恶情感必然获得新的力量和猛烈程度。⁴²¹

除了其他的情况以外，任何对象在刺激起相反的情感来时，就有这种情形发生。因为我們可以观察到，两种情感的对立通常在精神中产生一种新的情緒，而且比势力均等的任何两个感情的并发能够产生更大的紛乱。这种新的情緒很容易地轉化为那个主导的情感，而把它的猛力增加到超过那种情感在不遇抵抗时所能达到的程度。因此，我們自然而然地希望得到被禁止的东西，并且仅仅因为某些行为是不合法的而喜欢去做它們。义务概念在和情感相反时，很少能够克服情感；而且当这个概念产生不出那个效果来时，它就反而在我們的动机和原則之間产生了一种对立，因而增强了那些情感。

不論那种对立情况发生于內在的动机或外在的阻碍，都有同样的效果。在两种情形下，情感通常都获得新的力量和猛力。心灵克服障碍所作的努力刺激起了精神，并使情感活跃起来。

不定心理也和对立有同样的影响。思想的激动，它由一个观点到另一个观点的迅速的轉变，随着各种观点而接續出現的各种情感；所有这些情况都在心中产生一种激动，并且合并于主导的情感中。

在我看来，安心所以减弱人的情感，沒有任何其他自然的原因，而只是因为安心消除了增加情感的那种不定心理。心灵处

于自在的状态中时,就立刻萎靡下去;为了要保持它的热忱,必須时时刻刻有一个新的情感之流予以支持。由于同样理由,絕望虽然与安心相反,也有同样的影响。

最有力地刺激起任何感情来的方法,确实就是把它的对象投入一种阴影中、而隐藏其一部分,那个阴影一面显露出足够的部分来,使我們喜欢那个对象,同时却給想像留下某种活动的余地。除了模糊现象总是伴有一种不定之感以外,想像在补足这个观念方面所作的努力,刺激起了精神,因而給情感增添了一种附加的力量。

絕望和安心虽然是相反的,却产生了同样的效果;別离被观察到有两种相反的效果,它在不同的情况下,或者是增强情感,或者是减弱情感。拉罗希福科公爵(Duc de la Rochefoucault)〔譯注〕說得好:別离消灭微弱的情感,却增强强烈的情感;正如大风虽能吹灭蜡烛,却会吹旺一堆大火。长期別离自然地减弱我們的观念,削弱我們的情感:但是在观念强烈生动、足以支持自己的时候,由別离而生起的不快反而会增强情感,給予情感以新的力量和猛力。

〔譯注〕 拉罗希福科(1613—1680),巴黎人,著有回忆录,道德准则。

第五节 論习惯的效果

但是在增减我們情感、化乐为苦和化苦为乐这些方面,再沒有东西比习惯和重复有更大的效果。习惯对于心灵有两种原始的效果,一种是使任何行为的完成或对任何对象的想像順利无阻,一种是以后使它对于这种行为或对象有一种趋向或倾向;我

們根据这些效果,就可以說明习惯的所有其他效果,不論它們是如何奇特的。

当灵魂致力去完成它所不熟习的任何行为或想像它所不熟习的任何对象时,各种官能就有某种倔强性,而且精神在新的方向中运动时,也有些困难。由于这种困难刺激起精神,所以就成了惊异、惊讶、和由新奇而产生的一切情緒的来源;而且它本身是很令人愉快的,正如把心灵活跃到某种适当程度的每种事物一样。但是惊异虽然本身是令人愉快的,可是因为它把精神激动起来,所以它就不但增强我們的愉快感情,而且也增强我們的痛苦感情,这是符合于前述的原則的,就是:凡先行于或伴随着一个情感的每一种情緒都容易轉变成那种情感。因此,每一种新的事物都是最能感动人的,并且給予我們以比它(严格地說)原来所能引起的苦、乐更大的苦、乐。当这个东西一再向我們返回来时,新奇性就逐漸消逝了,情感低落下去,精神的激动已經过去,我們就較為平靜地观察那些对象了。

重复作用逐漸地产生了一种順利之感。順利是心灵中另外一个非常有力的原則,并且是快乐的一个必然的来源,如果順利不超过一定程度以外。这里可以注意的是:由新奇而来的快乐,不但有增强苦感的傾向,而且还有增强快感的傾向,而由适当程度的順利所发生的快乐則沒有这种傾向。順利所給予的快乐并不在于精神的激动,而在于精神的順暢的活动;这种活动有时会成为非常有力,以至把痛苦轉变为快乐,并且在相当时候以后使我們对原来是极为生硬、令人不快的事物感到一种兴趣。

但是还有一点:順利虽然把痛苦轉化为快乐,可是当順利程

度太大，使心灵的活动变得微弱无力，不足以再使心灵继续感到兴趣并提起精神来时，它就把快乐转变为痛苦了。的确，只有自然地伴有某种情绪或情感的对象，才会因为过多的重复，以致那种情绪或情感消失去了，其他任何对象却很少会由于习惯而变得令人不快的。云、天、树、石，不论如何重复出现，一个人在思考它们时，永远不会发生厌恶。但是当女性、音乐、宴会、或本来应该是愉快的任何东西，变得淡漠起来时，就容易产生相反的感情。

但是习惯不但使人顺利完成任何行为，而且还使人有完成那种行为的倾向和趋向，如果那种行为并不是完全令人不愉快的，同时也决不能成为倾向的对象的。依照一位已故的卓越哲学家的说法，这就是习惯所以增强一切积极习性，而减弱消极习性的理由所在。顺利的习惯由于使精神的活动成为微弱无力，因而消除了消极习性的势力。但是在积极习性中，由于精神足以充分地维持自己，所以心灵的倾向就使精神增添新的势力，促使精神更有力地倾向于那种行动。

第六节 論想像对情感的影响

想像和感情有一种密切的结合，任何影响想像的东西，对感情总不能是完全无关的：这一点是可以注意的。每当我们的祸福观念获得一种新的活泼性时，情感就变得更加猛烈，并且随着想像的各种变化而变化。这种情形是否由于上述“任何伴随的情绪都容易转入于主导的情感”的那个原则而来，我将不加断定。我们有許多例子可以证实想像对情感的这种影响，这对于

我现在的目的來說，就已經够了。

我們所熟悉的任何快乐，比起我們虽认为是高一級的、但完全不知其本性的其他任何快乐来，更能影响我們。对于前者，我們能够形成一个具体而确定的观念；对于后者，我們只是在一般的快乐概念下加以想像；我們的任何观念越是一般的和普遍的，⁴²⁵它对想像的影响便一定就越小。一个一般观念，虽然只是在某种观点下被考虑的一个特殊观念，可是通常是較為模糊的；这是因为我們用以表象一个一般观念的特殊观念，永不是固定的或确定的，而是容易被其他同样地能够加以表象的特殊观念所代替的。

希腊史中有一段著名的史实，可以說明我們现在的目的。泰米托克里斯(Themistocles)(譯注)向雅典人說，他拟就一个計劃，那个計劃对公众非常有利，但是他如果把这个計劃告訴他們，那就必然要破坏那个計劃的执行，因为那个計劃的成功完全依靠于它的秘密执行。雅典人不授予他以便行事的全权，而却命令他把他的計劃告訴阿雷司提狄斯(Aristides)，他們完全信賴阿雷司提狄斯的机智，并且决心盲目地遵从他的意见。泰米托克里斯的計劃是秘密地纵火烧毀結集在邻港中的希腊各邦全部舰队，这个舰队一經消灭，就会使雅典人称霸海上，沒有敌手。阿雷司提狄斯返回大会，并对他們說，泰米托克里斯的計劃是最为有利的，但同时也是最为不义的：人民一听这話就一致否决了那个計劃。

一位已故的著名历史家^①非常贊美古史中的这一段史实，

^① 罗林先生。

以为是极少遇到的一段独特的紀載。他說，这里，他們不是哲学家，哲学家們是容易在他們的学院中确立最精美的准則和最崇高的道德規則，并且断定利益是不應該先于正义的。这里是全体人民对于向他們所提出的提議都感到关心，他們认为那个提
426 議对于公益有重大的关系，可是他們却仅仅由于它违反正义而毫不迟疑地一致予以否決了。在我看来，我看不到雅典人这次举动有什么奇特之点。使哲学家們易于建立这些崇高准則的那些理由，同样也趋向于部分地减少了希腊人那种行为的美德。哲学家們从不在利益与正直之間有所权衡，因为他們的判断是一般的，他們的情感和想像都不关心于对象。在现在的情形下，利益虽然对雅典人是直接的，可是因为它只是在一般的利益概念下被认知的，而并不借着任何特殊的观念被想到的，所以这种利益对于他們想像的影响必然沒有那么大，因而也不会成为那么猛烈的誘惑，就像他們先已知道它的一切情况时那样。否則我們难以設想，那样一批正像人們通常那样地是不公正而暴烈的全体人民如何竟会一致坚持正义，而抛弃任何重大的利益。

任何新近享受而記憶犹新的快乐，比起痕迹雕残、几乎消灭的另外一种快乐，在意志上的作用要較為猛烈。这种情形的发生，岂不是因为在第一种情形下，記憶帮助想像，并給予它的概念一种附加的强力和活力么？关于过去快乐的意象如果是强烈和猛烈的，它就把这些性质加于将来的快乐观念上，因为将来的快乐是由类似关系与过去的快乐联系起来的。

一个适合于我們生活方式的快乐比起對我們的生活方式是陌生的快乐来，更能刺激起我們的欲望和爱好。这个现象可以

由同一原則加以說明。

最能把任何情感灌注于心灵中的，就是雄辯，雄辯能够以最强烈的和最生动的色彩把对象表象出来。我們自己也可以承认那样一个对象是有价值的，那样一个对象是可憎的；但是在一位演說家刺激起想像、并給这些观念增添力量之前，这些观念对于意志或感情也許只有一种微弱的影响。 427

但是雄辯并非总是必需的。別人的單純意見，尤其是在情感增添它的势力时，会使一个关于禍福的观念對我們发生影响，那种影响在其他情形下是会完全被忽略掉的。这是发生于同情或传导原則；而同情正如我前面所說，只是一个观念借想像之力向一个印象的轉化。

值得注意的是：生动的情感通常伴随着生动的想像。在这一方面，正像在其他方面一样，情感的力量一方面决定于对象的本性或情况，一方面也决定于人的性情。

我已經說过，信念只是与现前印象相关的生动的观念。这种活跃性对于刺激我們的全部情感，不論平靜的或猛烈的，都是一个必要的条件；至于想像的單純虛构，則对于两者并沒有任何重大影响。虛构过于微弱，不能把握心灵，或引起任何情緒。

【譯注】 泰米托克里斯(公元前 525—459)是雅典將領兼政治家。

第七节 論空間和時間的接近和远隔

我們很容易举出理由說明，为什么与我們接近的每一种事物(不論是空間上接近或時間上接近)，都以一种特殊的强力和活泼性被人想像，并且它对想像的影响超过了其他任何对象。

我們的自我是密切地呈現于我們的，而且凡與自我有關係的任何東西都分享着那種性質。不過一個對象如果是那樣遠隔，以至失掉了這種關係的優勢，那麼為什麼它越是再遠隔一些，它的觀念還會變得越是微弱而模糊呢？這一點或許需要一種較為詳細的考察。

428 显而易见，想像永遠不能夠完全忘記我們存在其中的空間點和時間點；想像总是由情感和感官得到關於時空點的那些經常的指導，以至想像不論如何把它的注意轉向外面的、遠隔的對象，它在每時每刻都要被迫來反省現在。還有可以注意的一點是，在想像我們所認為實在的、存在的對象時，我們总是在其應有的秩序和位置下來考慮它們，從來不由一個對象跳到與之遠隔的其他一個對象，而总要經歷位於它們中間的全部那些對象，至少是要粗略地加以檢視。因此，當我們反省與我們遠隔的任何對象時，我們不但先要經歷位於我們和那個對象之間的一切對象，然後再達到那個對象，而且每一剎那都得重複那個過程，因為我們每一剎那都被召喚回來考慮自己和自己的現前情況。我們很容易設想，這種間斷必然把觀念削弱，因為它打斷心靈的活動，而且使想像不能那樣緊張連續，一如在我們反省一個近處的對象時那樣。在我們要達到一個對象時，所走的步子越少，而且路途也越是平坦，這種活躍性的減低便越不會那樣明顯地被感覺到，但是隨着距離和困難的程度仍然會或多或少地被觀察到。

因此，這裡我們要考究遠近兩類對象；接近的對象借着它們與我們的關係，就在其強力和活躍性方面接近於印象；遠隔的對象，由於我們想像它們的方式有了間斷，出現在較為微弱、較為

不完全的观点之下。这就是这些对象在想像上的作用。如果我的推理是正确的，它們在意志和情感上也一定有一种与此成比例的效果。接近的对象比远隔的对象必然有大得很多的影响。因此，我們发现在日常生活中人們所主要关心的是那些在空間和時間上与他們不很远隔的对象，他們只享受现在，而将远隔的对象留給机会和命运来照管。你如果向一个人讲他三十年以后的状况，他将不理睬你。你要是和他談明天将发生的事情，他就会注意傾听。家中摔破一面鏡子，比千百里外一所房子着了火，更能引起我們的关切。

还有一点：空間和時間两方面的远隔虽然在想像上、并因而在意志和情感上有重大的效果，可是远隔的效果在空間上比在時間上要小得多。二十年的時間比起历史、甚至比起某些人記憶所及的時間来，确实只是一段很短的時間距离，可是我怀疑，三千里之远或者地球上所能有的最大距离，是否能够像在前一种情形下那样显著地减弱我們的观念，减低我們的情感。一个西印度商人会告訴你說，他对于牙买加发生的事情相当关心；可是很少有人展望到遙远的将来，以至害怕很远的未来事件。

这个现象的原因显然一定是在于空間和時間的不同的特性。任何人无需求助于形而上学，就容易观察到空間或广袤是由分布于某种秩序中的并存着的、并且能够同时呈现于视觉或触觉的若干部分所組成。相反，時間或接續，虽然也是由若干部分組成，可是每一次只能以一个部分呈现于我們；而且時間的任何两个部分永远不能同时并存。这两种对象的这些性质在想像上有一种适当的效果。广袤的各个部分因为对各个感官來說

是能够結合起来的，所以在想像中得到了結合；一个部分的出現既然不排除另一部分，所以思想通过接近的各部分間的推移或过渡，就因此較为順利而容易。在另一方面，時間的各部分在实际存在中的不能并存，就把它們在想像中分离开来，并使那个官能〔想像〕难以追溯任何一长串或一系列的事件。每一个部分必
430 然是单独而孤立地出現，而且必須先驅除了被假設为紧接在它之前存在的部分，才能依次进入想像中間。因此，時間方面的任何距离就比空間方面的同样距离在思想中引起較大的間断，因此使观念、并因而使情感大为削弱；因为依照我的体系來說，情感在很大程度上是依靠想像的。

与前面现象性质相同的，还有另外一个现象，就是：同样的距离在将来比在过去有較大的效果。在意志方面，这种差异是容易說明的。因为我們的任何行为既然都不能够改变过去，所以过去不能决定意志，是不足奇怪的。但是在情感方面，問題还是新穎的，值得我們考察。

除了我們有通过空間点和時間点依次前进的一种傾向以外，我們的思想方法还有另外一个特点，协同产生这种现象。在安排我們的观念时，我們永远順着時間的接續方式，容易由考虑任何对象进到紧随其后的对象，而不容易进到在它以前发生的对象。除了其他的例子以外，我們也可以从历史叙事所永远遵守的那个次序来明了这一点。除了絕對必要之外，沒有任何东西能迫使一个历史家打破時間的順序，而在其叙事中把实际在以后发生的事情提前叙述。

这一点也很容易地应用到現在的問題上，如果我們回顾一

下我前面所說过的話，即人的现在情境永远就是想像的情境，而且我們是从这里进而想到任何远隔的对象的。当一个对象是过去的，那么由现在进到它的那个思想进程是违反自然的，因为那是由一个時間点进到先前的一个時間点，更由那一个点进到先前的另一个点，这都是与自然的接續进程相反的。在另一方面，当我们把思想轉向一个将来的对象时，我們的想像就順着時間之流向前移动，依着一个似乎最自然的順序达到那个对象，永远 431 是由一个時間点进到紧随其后的那一点。这种順利的观念进程有利于想像，使它在較为强烈、較为充分的观点下来想它的对象；相反，如果我們在自己的进程中不断受到阻碍，而且被迫去克服由违反想像的自然傾向而发生的种种困难，想像便不能在那样强烈而充分的观点下来想它的对象。因此，过去的些小距离程度就比将来的大得許多的距隔程度，在打断和减弱想像方面有更大的效果。由它对想像所有的这种效果，就发生了它对意志和情感的影响。

还有另外一个原因，既是有助于产生同样的效果，而且也是由决定我們依据观念的接續来追溯相似的时间接續的那种想像的性质发生的。当我们从现在的刹那来考虑将来和过去的两个同样远隔的时间点时，那么显而易见，抽象地考虑起来，它們与现在的关系是几乎相等的。因为将来在某时候会成为现在，过去也曾有一度是现在。因此，我們如果能够消除想像的这种性质，过去和将来的同样距离将有一种类似的影响。不但当想像停留不动、由现在的刹那观察将来和过去时，情形是如此，而且即使它改变它的位置、而使我們处于各个不同的时期时，情形也

是如此。因为在一方面，当我们假设自己存在于现在刹那和将来对象之间的某一时点上时，我们就看到将来的对象接近我们，过去的对象后退、而变得更远；而在另一方面，在假设我们存在于现在与过去中间的一个时点上时，过去就接近我们，而将来则更变得辽远了。但是由于上述的想像特性，我们宁愿把我们的思想确定在现在和将来之间的一个时点上，而不愿把它
432 置于现在与过去之间的一个点上。我们愿意推进我们的存在，而不愿延缓我们的存在；我们顺着似乎是时间的自然接续顺序，由过去进到现在，再由现在进到将来。因此，我们就想像将来每时每刻流近我们，而过去则每时每刻在后退。因此，同样一个距离在过去和在将来、对想像并没有同样的效果，这是因为我们认为过去的距离不断在增加着，而将来的距离却不断在减少。想像预料事物的进程，并且在对象所趋向的那个状态下观察对象，一如在被认为是现在的那个状态下观察对象一样。

第八节 論空間和時間的接近和远隔(續)

我們已經說明了三个似乎很可注目的现象：为什么距离削弱了想像和情感；为什么時間方面的距离比空間方面的距离有較大的效果；为什么过去的時間距离比将来的時間距离有更大的效果。我們现在必須考察似乎与这些现象可說是相反的三种现象：为什么一个很大的距离增加我們对一个对象的珍視和敬慕；为什么時間方面那样一种距离比空間方面那样一种距离、更能增加这种珍視；为什么过去時間的距离比将来時間的距离更有这种作用。我希望，这个题目的奇特、可以使我有理由对它作

較長的討論。

先从第一个现象談起，即为什么一段很大的距离能够增加我們对于一个对象的珍視和敬羨。显而易见，单纯观察和思维任何巨大的对象，不論是接續着的或是占有空間的，都会扩大我們的灵魂，而給它以一种明显的愉快和快乐。广大的平原、海洋、永恒、漫长的世紀，所有这些都是在人愉快的对象，超过任何虽然是美的、而沒有适当的巨大和它的美配合的东西。当任何远隔的对象呈现于想像前时，我們自然就反省到間隔着的距离，并借此想像到某种巨大而宏伟的东西，获得了通常的快乐。但是因为想像容易由一个观念轉到另一个与之相关的观念，而把第一个观念所刺激起来的一切情感传到第二个观念，所以对这段距离所发生的那种敬羨就自然地扩散到那个远隔的对象上面。因此，我們就发现，对象不一定要实际远离我們，才能引起敬羨；一个对象如果借着观念的自然联結把我們的观点轉移到任何巨大的距离，那就够了。一个大旅行家虽然和我們处在同一个房間內，仍然被认为是一个了不起的人物；一个希腊的奖章虽然放在我們的柜子里面，也总是被认为是珍貴的古董。这里，对象借着自然的推移就把我們的观点轉到远方和远古；而由这距离发生的那种敬羨，借着另一次的自然推移，又返回到了那个对象上面。

但每一种大的距离虽然都引起对于远隔对象的敬羨，可是時間方面的距离比空間方面的距离还有更大的效果。古代的半身像和銘刻比日本的棹子更是被人珍貴；且不說希腊人和羅馬人，我們就是对于古代迦勒底人和埃及人比对于近代中国人和

波斯人确是更加尊敬，宁肯費更多的无益的辛苦去澄清前者的历史和年代，而不肯費較少的辛苦去作一次航行，确实地去了解后者的性格、学术和政府。我不得不离题稍为远些，以便說明这个现象。

人性中有一个很可注目的性质，就是：任何一种障碍若是不完全挫折我們，使我們丧胆，則反而有一种相反的效果，而以一种超乎寻常的伟大豪迈之感灌注于我們心中。在集中精力克服障碍时，我們鼓舞了灵魂，使它发生一种在其他情况下不可能有的昂揚之感。順境使我們的精力閑散无用，使我們感觉不到自己的力量，但是障碍却唤醒这种力量而加以运用。

反过來說，也是真的。障碍不但扩大灵魂的气概，而且灵魂在充滿勇气和豪情时，还可以說是要故意寻求障碍。

他渴望：

在怯弱的群兽中如願地出現

一头口吐泡沫的野猪；

或者，有一只褐獅闖下山来。^①

凡能支持情感和充实情感的东西，都使我們愉快；正如在另一方面，凡使情感微弱无力的东西也都使人不快一样。既然障碍有第一种效果，而順利有第二种效果，所以就无怪心灵在处于某种心情中时，就要寻求障碍而厌恶順利了。

这些原則不但影响情感，也影响想像。我們只須一考究高峰和深淵对想像的影响，就可以相信这一点。任何一个高峰都传

① 中譯本編者按：这两句詩引自古拉丁詩人味吉尔(Virgil)：《伊尼德》，第四卷，原书未注明。

来一种驕傲，或使想像有崇高之感，并使人幻想比下面的人高出一等；反过来说，也是一样，一种崇高而强烈的想像也传来上升和高超的观念。因此，我們就可說是把一切好的东西的观念和高超的观念結合起来，并把坏的东西的观念和低的观念联系起来。天堂被假设为高高在上，地獄被假设为处于深渊。一个高贵的天才被称为高超的、崇高的天才。“于是振翼起飞，离开湿漉漉的土地”。在另一方面，一个粗俗而肤浅的想法就被人不加分別地称为低下或低劣。繁荣称为上升，困苦称为下降。国王們被认为处于世間的頂点，而农民和雇工被称为处于最低的地位。这些思想方法和表达方法，并不像初看时显得的那样不关重要。

無論常識或哲学都明显地看到，高和低并没有自然的和本质的差別，这种区别仅仅是发生于产生了由上而下的运动的物质的重力。在地球这一部分所称为上升的那个方向，在我們对 435 蹠的地方，就被称为下降。这种情形的发生，只是因为物体有一种相反的傾向。我們确实知道，不断影响我們感官的那些物体的傾向，必然由于习惯的緣故在想像中也产生一种相似的傾向，并且当我們想到任何位于高处的对象时，它的重量的观念就給予我們以一种傾向，要把它由它所在的那个地位运送到直接位于其下的地方，如此一直下去，最后达到地面，才使这个物体和我們的想像都同样地停止下来。由于同样理由，我們在由下往上想时也感到一种困难，而在由低的对象向高的对象推移时，不免有一种勉强之感，就像我們的观念由它的对象获得了一种重力似的。証明这一点的有一个事实，就是我們发现音乐和詩歌中被人努力钻研的流暢被称为降調、收音或乐阶；流暢的观念給我

们传来下降的观念，正如下降产生流畅一样。

因此，想像既然在由低的趋向高的时候，在它的内在的性质和原则方面发现一种抵抗，而灵魂被喜悦和勇气所鼓舞时，既然在某种意义上要找寻抵抗，并且当想像的勇气遇到可以滋养它并运用它的场所时，它便迅速投入那种思想或行动的場所；所以结果就是，凡借触动情感或想像来鼓舞和活跃灵魂的每样东西，自然给想像传来这种向上的倾向，并决定它反着它的思想的自然之流而逆行。想像的这种向上的进程符合于心灵当前的倾向；那种困难不但不消灭它的活力和敏捷，反而有支持它、促进它的相反作用。因为这个理由，所以美德、天才、权力和财富，就和高超与崇高结合起来；正如贫穷、奴役和愚蠢是和低下与卑微结合着一样。如果我们的情形正和密尔顿所描写的天使的情况一样，认为下降是逆行，并且不费辛苦和强制便不能下降，那么这种事物的秩序就会完全倒转过来；这可以由下面这一点看出来，就是：上升与下降的本性是由困难和倾向得来的。因此，它们的每一个结果也都是由那个来源发生的。

这一切都很容易应用于现在的问题，即为什么时间上的巨大距离比空间上的同样距离产生了对远隔的对象的较大的尊敬。想象由一个时间部分进到另一个时间部分时，比它在空间的各部分间的推移，要较为困难；这是因为空间或广袤在我们的感官看来是联合着的，至于时间或接续则永远是间断的、分割的。这种困难在与短的距离结合起来时，就打断并削弱了想像；但是在巨大的距离方面却有相反的效果。心灵由于它的对象的巨大而昂扬起来以后，由于想像的困难而格外昂扬起来；心灵因

为每一刹那都被迫重新努力由時間的一部分推移到另一部分，所以就比在空間的各部分之間推移时，感到一种较为活跃而崇高的心情，因为在空間的各部分方面观念是順利和方便地向前流动的。在这种心情中，想像如同通常那样是由考虑距离进而观察远隔的对象，使我們对它相应地发生一种尊敬；古代一切遺物所以在我們看来那样珍貴，并且比由世界上最辽远的地方所带来的东西都显得更有价值，其原因就在于此。

我所提到的第三个现象将是这一点的充分的証实。并非任何一种時間距离都有产生尊敬和珍視的效果。我們不容易想像我們的后代会超过我們，或者和我們的祖先并駕齐驅。这个现象所以显得更加可以注意，乃是因为将来的任何距离都不如过去同样的距离那样地减弱我們的观念。过去的距离在很大的时⁴³⁷候虽然比将来的同样距离更能增加我們的情感，可是短的距离却有减弱情感的較大的影响。

在我們通常的思想方式中，我們处于过去和将来的中间地位；我們的想像既然感觉难以沿着过去往后退，而易于循着将来的途径前进，困难就传达来上升的概念，而順利則传来相反的概念。因此，我們就想像我們的祖先可說是高高地在我們的上面，我們的后代則在我們的下面。我們的想像达到前者时需要努力，而达到后者时却很容易：在距离小的时候，这种努力就减弱想像；但是在伴有一个适当对象时，它便扩大并提高想像；正如在另一方面，順利之感在距离小的时候帮助想像，但是在想像考虑任何巨大的距离时反而要减弱它的力量。

在結束这个关于意志的題目之前，我们如果用几句话总结

前面关于本題所述各点以便把全部論証更清楚地置在讀者前面,那也許不是不适当的。我們平常所謂情感,是指任何禍福呈现出来时、心灵所发生的一种猛烈的和明显的情緒;或者当任何一个对象呈现出来、借着我們官能的原始結構特別适宜于刺激起一种欲望,这时也有情感发生。我們所謂理性也是指着与情感性质相同的感情而言;不过这一类感情的作用較為平靜,并不引起性情的混乱;这种平靜状态使我們对于这些情感发生一种錯誤,使我們誤认为它們只是我們理智官能的結論。这些猛烈的和平靜的情感的原因和結果都是相当容易变化的,并且在很大程度上依靠于每个人的特殊的性情和心情。一般說来,猛烈的情感对于意志有一种較為有力的影响;虽然我們也常常发现, 438 平靜的情感在得到反省的配合和决心的支持时,也足以控制情感的最暴烈的活动。使这方面整个情形較為不易断定的原因是:平靜的情感容易轉变为猛烈的情感,轉变的原因或是由于性情的变化,或是由于对象的条件和情况的变化,例如由任何伴随的情感借来了力量,或是由于习惯之力,或是由于想像受了激动。总而言之,一般人所說的这种理性和情感的斗争使人生变得多样化了,不但使人們彼此互相差异,而且使各人自己在各个時間中也各不相同。哲学只能說明这个斗争中少数的較為重大、較為明显的結果;而必須舍去一切較微小、細致的轉变,因为那些轉变所依靠的原則是太細微了,不是哲学所能掌握的。

第九节 論直接的情感

我们很容易观察到,不論直接的或間接的情感都是建立在

痛苦和快乐上面的,而且为了产生任何一种感情,只須呈现出某种禍福来就够了。在除去痛苦和快乐之后,立刻就把爱与恨、骄傲与謙卑、欲望与厌恶,以及我們大部分的反省的或次生的印象也都消除了。

由禍福最自然地并且不用絲毫准备而发生的那些印象,就是伴有意志作用的欲望与厌恶、悲伤与喜悅、希望与恐惧等直接情感。心灵借着一种原始的本能倾向于趋福避禍,即使这些禍福只被认为是存在于观念之中,并且被认为是只存在于任何将来的时期。

但是假設有一个直接的痛苦或快乐印象,而这个印象是由一个与我們自己或其他人有关的对象发生,这也并不阻止爱好或厌恶以及連帶的情緒发生,而却进一步在与心灵中某些潜伏的原則会合起来以后,刺激起驕傲或謙卑,爱或恨等新的印象。⁴³⁹使我們趋向或避开对象的那个傾向仍然繼續起着作用,但是却与由印象和观念的双重关系发生的那些間接情感結合起来。

这些間接的情感永远是令人愉快的或令人不快的,所以就給直接的情感增添了一种附加的力量,并增加了我們对于对象的欲望和厌恶。例如,一套漂亮的衣服由于它的美产生了一种快乐;这种快乐产生了直接情感、或意志和欲望的印象。其次,这些衣服在被认为属于我們自己时,双重关系就給我們传来驕傲的情緒,这种情緒是一种間接的情感;伴随那种情感而生的快乐,又返回到直接感情上,而給予我們的欲望或意志、喜悅或希望以一种新的力量。

当福利是确定的或很可能的时候,它就产生了喜悅。当禍

害处于同样情况时，就发生了悲伤或悲哀。

当福利或禍害不确定时，于是随着这两方面的不确定的程度，发生了恐惧或希望。

欲望发生于單純的福利，厌恶发生于禍害。当身心的行动可以达到趋福避禍的目的时，意志就发动起来。

除了福利与禍害，也就是除了痛苦与快乐以外，直接的情感还往往发生于一种自然的冲动或完全无法說明的本能。属于这一类的有欲求我們的敌人受到懲罰和希望我們友人得到幸福的心理；还有饥餓、性欲、以及其他少数的肉体欲望。恰当地說，这些情感是产生禍福的，而不是由它們而发生的，如其他感情那样。

除了希望与恐惧以外，直接感情中沒有一种值得我特別注意；这两种感情我們將在这里力求加以說明。显而易见，由于它的确定性而会产生悲伤或喜悅的那个事件，当它只是很可能和440 和不确定的时候，就总是会产生恐惧或希望。因此，为了理解这个条件之所以造成那样大的一种差异的理由起见，我們必須回顾一下我在前一卷关于概然性的本质所說过的話。

概然性发生于几个相反的机会或原因的对立，心灵因此不能固定于任何一面，而是不断地在两方面来回搖摆，在一个时刻决定认为对象是存在的，在另一个时刻又认为它是不存在的。想像或知性（随便称它是什么都可以），在相反的观点之間来回变动；它虽然也許較多次地轉向于一方面，可是由于若干原因或机会的互相对立，不可能停止在任何一方面。問題的反和正的两方面交替地占到优势；心灵在观察对象的一些相反的原則时，

发现了那样一种彻底消灭全部确实性和确定意见的反对情形。

假设我们怀疑它的存在的那个对象是一个欲望或厌恶的对象，那么显然，随着心灵转向这一方面或那一方面，它必然感觉到一种暂时的喜悦或悲哀的印象。我们欲求它存在的一个对象，当我们想到产生它的那些原因时，就使我们愉快；由于同一理由，在相反的考虑下就要刺激起悲伤或不快：所以正像知性在一切概然问题方面是在相反的观点之间摇摆不定一样，各种感情也必然同样地在相反的情绪之间摇晃不定。

如果我们考究人类心灵，我们将发现，就情感而论，心灵并不如管乐器似的，在依次吹出各个音调时，吹气一停，响声就停顿了；心灵倒像一具弦乐器，在每次弹过之后，弦的震动仍然保留某种声音，那个声音是不知不觉地逐渐消逝下去的。想像异常敏捷而迅速，但是情感却迟缓而顽强；因为这种理由，当任何对象呈现出来，给予想像以许多不同的观点，给予情感以许多不同的情绪，这时想像虽然迅速地改变它的观点，可是每一次弹动并不都产生一个清楚而明晰的情感调子，而是一种情感永远要与他种情感混杂在一起。随着概然性之倾向于福或祸，喜悦或悲哀的情感就在心情中占了优势，因为概然性的本性就在于在一个方面投以多数的观点或机会，或者投以（这也是同样的说法）一种情感的较多次的重复，或者投以那种情感的较高程度，因为它把若干分散的情感集合为一个情感。换句话说，悲伤和喜悦既然借着想像的两个相反观点而互相混合起来，所以它们就通过它们的结合产生了希望和恐惧两种情感。

在这个题目方面，关于我们现在所研究的各种情感的反对

情况；可以提出一个很奇特的問題来。我們可以观察到，各种相反情感的对象如果同时呈现出来，那么除了优势的情感增强以外（这种增强，前面已經說明，通常是由两个对象的初次相碰或相遇而发生的），有时两种情感隔开短的时间繼續出现；有时两种情感互相消灭，沒有一种发生；有时两者保持結合在心灵中間。因此，人們就可以問：我們能用什么理論說明这些变化，我們能把这些变化归約于什么一般的原則。

当相反的情感发生于完全差异的对象时，这些情感是交替发生的，观念方面由于缺乏关系，使那些印象互相分开，而阻止它們的互相对立。例如，一个人由于訴訟失敗而苦恼，由于得子而欢喜，他的心灵由愉快的对象轉到禍患的对象时，它的活动不
442 論如何敏捷，也难以用一种感情来調和另一种感情、并因而处于两者之間的中立状态。

当同一事件是混合性质、而在其各种不同的条件中含有某种禍害的成分和某种幸运的成分时，則心灵就容易达到那种平靜状态。因为在那种情况下，那些情感借着彼此的关系混合起来，以致彼此消灭，使心灵处于完全平靜状态。

但是，第三点，假設那个对象不是一种禍与福的混合物，而是被认为在某种程度上很可能的或很不可能的；那么，我可以說，在那种情形下，两种相反的情感将同时存在于灵魂中，并不互相消灭，互相調和，而将共存在一起，并借两者的結合产生第三个印象或情感。两种相反的情感只有当它們相反的活动恰好互相冲突，而它們的方向和它們所产生的感觉也是互相反对时，它們才能互相消灭。这种精确的冲突依靠于那些情感所由以发

生的那些观念的关系，并且随着关系的大小程度而有全部或局部冲突的情形。在概然性方面，两种相反的机会会有那样大的关系，以至决定同一个对象的存在或不存在。不过这种关系远不是完善的，因为有些机会落在存在一方面，另外一些机会落在不存在一方面：而存在与不存在是完全互不相容的对象。我們不可能一次观察两种相反的机会和依靠于这些机会的结果；想像必然要在两者之間来回交替地流动。想像的每一种观点都产生其特有的情感，这个情感逐渐消沉下去，而在經過了一次弹击之后，跟着就有明显的震动。各个观点的互不相容，使各种情感不能沿直綫互相撞击（如果可以这样說），可是它們的关系仍然足以使它們的較為微弱的情緒互相混和。希望和恐惧就是按照这个方式由悲伤和喜悅两种相反情感的不同的混合程度而发生，⁴⁴³由它們的不完全的联合和結合而发生的。

总而言之，各种相反的情感，如果发生于不同的对象，它們便交替出现；如果是由同一个对象的各个不同部分发生，它們便彼此互相消灭；如果是由任何一个对象所依靠的相反的和互不相容的机会或可能性发生，它們便同时存在，互相混和。在这整个事情中間，显然看到了观念关系的影响。如果相反情感的对象是完全差异的，这些情感就像两个瓶子里两种相反的液体一样，彼此沒有影响。如果对象是紧密关联着的，則与之相应的情感便如咸和酸一样，在混和之后便互相消灭。如果关系比較的不完全，而成立于对同一对象所有的相反的观点，則两种情感便如油和醋一样，不論如何混和，总不能完全結合和融合。

关于希望和恐惧的假設本身既然帶有自己的明白性，所以

我們在給予証明的时候、可以簡略一些。少数几个有力的論証胜过許多微弱的論証。

两方面的机会如果相等，而且不論在哪一方面都看不出优势来时，恐惧与希望两种情感就可以发生。不但如此，在这种情况下，这两种情感还是最为强烈的，因为心灵这时沒有可以依止的任何基础，而在极度的不确定状态中来回摇摆。如果在悲伤一面投入較大程度的慨然性，你就会立刻看到，那个情感扩散于整个組合中，而把它渲染成为恐惧。再把慨然性增大，并借此也把悲伤增强起来，于是恐惧就更占优势，終于随着喜悅程度的不断减低，而不知不觉地进入純粹的悲伤。在达到这种情况以后，你可以照方才增加悲伤的方式把悲伤减低；借着把那一面的

444 慨然性减低，你将发现情感每一刹那都变得晴朗起来，終于不知不觉地变为希望；而如果你借着增加慨然性来增加組合中的那一部分，則希望又照同样方式逐漸轉为喜悅。这就显然証明，恐惧和希望两种情感是悲伤和喜悅的混合物，正如在光学中当你减少或增加組成一条通过三棱鏡的有色太阳光綫的两条光綫之一的数量之后，你如果发现它在組合中依照比例占到或大或小的优势时，那就証明、这条有色的太阳光綫是这两条光綫的一个組合体。我确信，不論自然哲学或精神哲学都不能有比此更为有力的証明了。

慨然性分为两种：一种是对对象本身真正是不确定、而由机会所决定的；一种是对对象虽然已經是确定的，可是对我們的判断來說是不确定的，我們的判断在問題的两方面都发现有若干的証明。这两种慨然性都引起恐惧和希望；这个现象只能由两种慨

然性所共有的那个特性发生，就是两者都共同具有的两种相反观点所給予想像的不定和搖摆。

通常产生希望或恐惧的，乃是一种很可能的禍福。因为概然推断原是一种搖摆不定的观察对象的方法，自然要在情感方面引起相似的混合和不定。不过我們可以說，任何时候这种混合如果可以由其他原因产生，那么虽然没有概然性，恐惧和希望两种情感仍将发生；这一点必須被承认是现在这一个假設的一个令人信服的証明。

我們发现，一种禍害，在仅仅被认为是可能的时候，有时也就产生恐惧，尤其是这种禍害是很大的話。一个人在想到极度的痛苦和拷打时，即使他遭受这种禍害的危险非常小，也不免要战慄失色。概然性的渺小程度被禍害的重大程度所补偿了。我們的感覺正如在那种禍害有較大的概然性的时候同样地生动。对极大的禍害仅仅作一次的观察，其結果就等于对微小的可能性作多次的观察一样。

不过不但可能的禍害会引起恐惧，就是被认为不可能的禍害⁴⁴⁵也会引起恐惧；例如当我们立在悬崖絕壁的边上，就要发抖，虽然我们知道自己十分安全，对于是否前走一步完全是由自己作主的。这是由于禍害的迫近，影响了想像，正如禍害在确定的时候影响想像一样。但是一反省到我們的安全，这种心理便遭到冲击，立刻消失，因而它所引起的情感正如由相反的机会所产生的相反的情感一样。

已經确定的禍害有时也和可能的或不可能的禍害一样，有产生恐惧的同样效果。例如，处于銅墙鉄壁、禁卫森严的監獄

中，毫无逃脫方法的人，一想到他所判处的酷刑时，就要战慄发抖。这只是由于那种确定的禍害是可怖的、駭人的；在那种情形下，心灵由于恐怖不断地排斥那种禍害，而那种禍害却不断地挤入思想中来。禍害已經确定无疑，不过心灵却不能忍受这种禍害的确定；由于这种变动不定，就产生了外表与恐惧完全相同的一种情感。

不但在禍福的存在是不确定的时候，就是在其种类不确定时，也有恐惧或希望发生。假如有一人由他素来相信的人告訴他說，他的一个儿子突然被杀，那么显然，他一定要在得到究竟哪个儿子被杀的确息以后，这个事件所引起的情感才会确定成为純粹的悲伤。这里一种禍害是确定了，不过禍害的种类还未确定。因此，在这种場合下，我們所感到的恐惧并不混杂着任何喜悅在內，而其发生只是由于想像在各个对象之間来回搖摆的緣故。問題的每一方面在这里虽然都产生同样的情感，可是那种情感并不能确定下来，而却从想像得到一种惶惑而不定的活动，那种活动在其原因和在其感觉方面都是与悲伤和喜悅之間的混合和斗争互相类似。

446 根据这些原則，我們就可以說明情感中的一个初看起来似乎很奇特的现象，就是惊讶容易变为恐惧，一切出乎意料的事情都使我們惊恐。由这一点所得出的最明显的結論就是，人性一般是怯懦的；因为当任何对象突然出现时，我們就立刻断言它是一种禍害，而不等到我們考察它的本性是善是恶，一下子就感到了恐惧。我說这是最明显的結論，不过在进一步考察之下，我們將发现，这个现象需要用其他理由加以說明。一个现象的突然

性和奇特性都在心灵中自然地产生一种紛扰，正如我們所沒有料到的、不熟悉的每样事物一样。其次，这种紛扰自然地产生一种好奇心或求知欲，这种好奇心由于对象的冲击强烈而突然，因而是很猛烈的，使人感到不快，在它的动摇不定方面正类似于恐惧情感的感觉或悲喜的混合情感的感觉。恐惧的这个影像自然地就轉变为恐惧本身，使我們真正害怕禍害的发生，因为心灵形成它的判断，总是根据现前的心情，而很少根据于对象的本性的。

由此可见，一切种类的不确定，都与恐惧有一种强烈的联系，即使它們并不由于它們所呈现于我們的相反的观点和考虑而产生了情感之間的任何对立。一个人在他的友人患病时离开了友人，比他在其身边时对友人感到較大的焦虑，虽然他就是在身边或許也无能为力，也不能判断病情的結果。在这种情形下，情感的主要对象，即友人的生死，虽然不論他在旁或不在旁，都是同样地不确定；可是他的友人的病况中有千万种細微情节，使他在确知之后，可以把观念固定起来，而阻止那种与恐惧密切相关的动摇不定。不确定在一个方面說来，对希望的关系的确也像对恐惧的关系一样，因为不确定在希望情感的組成中也是一个要素；但是它所以不傾向于那一面，則是因为不确定本身单独就是令人不快的，并与种种不快情感发生一种印象关系。

因此，我們对于一个人的細微情节的不确定，就增加了我們对于他的死亡或不幸的忧惧。霍拉斯曾經提到过这个现象。

“雛鳥在巢中，羽毛未丰满，
母鳥离巢时，惴惴心不安，

惟恐长蛇至，蜿蜒来侵犯；

虽則身在旁，无能为力焉。

不过我还要把恐惧与不确定互相关联的这个原則再推进一步，而主张說：任何一种怀疑都产生那种恐惧情感，即使它不論在那一方面都呈现出好的、合意的东西来。一个处女在新婚之夜就寝时，充滿了恐惧与忧虑，虽然她所期待的事情只是最高的快乐，是她久已渴望的事情。但是这种事的新奇和重大、願望和喜悅的混乱，使心灵非常惶惑，不知道應該固定在那一种情感上；因此，精神便发生一种忐忑不安，这种忐忑不安在某种程度上是令人不快的，所以就自然地蜕变成为恐惧。

这样，我們仍然发现，凡是使情感动搖或混杂、并附带有任何程度的不快感觉的东西，总是产生恐惧，或者至少产生一种十分类似恐惧而难以和它区别的情感。

我在这里只限于考察了在最单纯而自然的状况下的希望和恐惧，而不曾考究两种情感由各种观点和反省的混杂所可能发生的一切变化。恐怖、惊惶、惊愕、焦虑和其他那一类的情感，都只是各种各样程度不同的恐惧。我們很容易想像，对象改换一个情况，或思想改换一个方向，都会把甚至情感的感觉也改变了；这不但一般地說明了恐惧的一切特殊属类，也一般地說明了其他感情的特殊属类。爱可以表现为柔情、友誼、亲密、尊重、善意和其他許多的形式；归根到底，这些都是同样的感情，并且由同样原因发生，虽然其間小有差异，不必詳細說明。因为这个緣故，所以我一向才只限于考察主要的情感。

为了同样留意避免冗长，所以我也不去考察意志和直接情

感出现于动物方面的情况。因为，它們也和人类方面这些感情一样，都是性质相同，并且也由同样原因刺激起来，这是非常明显的。我把这一点留給讀者自己去观察；希望讀者同时考究到这一点对这个系統所增添的附加力量。

第十节 論好奇心或对真理的爱

不过我想我們已經討論了心灵的那么多的不同的部分，并且也考察了那么多的情感，而却不曾有一度考究对真理的爱好，虽然这种爱好是我們的一切探究的最初根源；我认为这是一个不小的疏忽。因此，在我們結束这个题目之前，應該給予这种情感一些考虑，并指出它在人性中的根源。这是非常特別的一种感情，因此，我們如果在我們所考察过的那些题目的任何一項之下来討論它，就不能不有陷于模糊和混乱的危險。

真理有两种，一种是对观念本身互相之間的比例的发现，一种是我們的对象观念与对象的实际存在的符合。确实，第一种真理之所以被人追求，并不是單純因为它是真理，而且給予我⁴⁴⁹們快乐的也不单是結論的正确性。因为不論我們是用两脚规来发现两个物体的相等，或是借数学的証明来发现它，結論同样是正确的。在一种情形下，証明虽然是理証性的，而在另一种情形下，証明虽然只是感性的，可是一般地說，心灵对于两种証明都有同样的信念。在一种算术演算中，真理和信念虽然也和在最深奥的代数演算中是一样性质，可是在演算中的快乐是极小的，如果它不至于陷入痛苦：这就显然証明，我們有时从真理的发现所感到的愉快不是由真理本身得来，而是由于它賦有的某些性

质得来的。

使真理成为愉快的首要条件，就是在发现和发明真理时所运用的天才和才能。任何容易的和明显的道理永远不被人所珍贵的；甚至本身原是困难的道理，而我们在得到关于它的知识时，如果毫无困难，没有经过任何思想或判断方面的努力，那种道理也不会被人重视。我们喜爱追溯数学家们的论证过程；但是一个人如果仅仅是把线和角的比例告诉我们，我们也不会由此得到多大的愉快，虽然我们深信他的判断和诚实。在这种情形下，我们只要长着耳朵，就足以听到真理。我们无须集中注意，或运用天才；而天才的运用是心灵的一切活动中最令人愉快而乐意的。

不过天才的运用虽然我们由科学所获得的快乐的主要来源，可是我怀疑，单是这一点是否就能给予我们以很大的快乐。我们所发现的真理必须还要有相当的重要性。我们很容易把代数问题增加到无穷，圆锥的比例的发现也是无尽的；可是很少数学家们喜欢做这类的研究，他们总是把思想转向较有用、较重要的问题上面。450 现在的的问题是，这种效用和重要性是以什么方式在我们心理上起作用的呢？在这个问题方面，困难发生于这一点上，即：许多哲学家们为了寻找他们认为对世人重要而有用的真理，消耗了他们的时间，损害了他们的健康，忽略了他们的财富，可是由他们的全部行为看来，他们却没有任何为公众服务的精神，丝毫不关怀人类的利益。如果他们相信，他们的发现没有任何重要性，那么他们就完全会失掉研究的兴趣，虽然他们对研究的结果实际上是毫不关心的：这似乎是一种矛盾。

为了消除这个矛盾，我們必須考究：有些欲望和爱好不超出想像的范围以外，而只是情感的微弱的影子和影像，并不是任何实在的感情。例如，假設有一个人观察任何一个城市的防禦工事，考虑它們的天然的或人工的巩固性和有利条件，观察棱堡、壁壘、坑道和其他軍事建筑的配置和設計；显然，随着这些設施适合于达到它們的目的的程度，他将感到一种相应的快乐和滿意。这种快乐既然是发生于对象的效用，而不是发生于它們的形式，所以它只能是对于居民的一种同情，因为所有这些筑城技术都是为了居民的安全而采用的；虽然这个人可能是一个陌生人或是一个敌人，他的心中可能对居民毫无好感，甚至还對他們怀着憎恨。

的确，有人可以反对說，那样疏远的同情对于一个情感來說是一个非常微薄的基础；我們通常所见的哲学家們的那种勤奋和努力决不能由那样一种浅薄的根源得来的。不过我在这里要重提一下我前面所說的話，就是：研究的快乐主要在于心灵的活动，在于发现或理解任何真理时天才和知性的运用。如果需要 451 真理的重要性来补足这种快乐的話，那也不是因为真理的重要性本身使我們的快乐有多大的增加，而只是因为它在某种程度上被需要来固定我們的注意。當我們漫不經心或不注意时，知性的同样活动對我們就沒有影响，也不足以传来我們处于另外一种心情中时由这种活动所可能得到的那种快乐。

不过心灵的活动固然是快乐的主要基础，可是除此以外，我們还需要在达到目的方面或发现我們所考察的真理方面有某种程度的成功。关于这一点，我将仅仅提出一个在許多場合下都

有用的概括說法，就是：当心灵帶着一種情感追求任何目的时，那个情感虽然原来不是由那个目的发生，而只是由那种活动和追求发生，可是由于感情的自然过程，我們对于那个目的自身也发生了关切，而在追求目的的过程中如果遭到任何失望，便要感到不快。这种情况发生于前述的本情感間的关系和平行方向。

为了用一个相似的例子來說明这一番道理起见，我将要說，再沒有任何两种情感比打猎和哲学这两种情感更为密切地类似的了，虽然在初看起来，两者好像是不能相比的。显而易见，打猎的快乐在于身心的活动：运动、注意、困难、不确定。同样显然的是：这些活动必須伴有一个效用观念，然后才能对我們发生任何作用。一个拥有巨大的財富、絲毫沒有貪心的人，虽然对猎取鷓鴣和山鸡感到快乐，可是对于捕打烏鴉和野鵲，却不感兴趣；这是因为他认为前两种适于餐用，后两者則完全无用。这里，效用或重要性本身确是并不引起任何真正情感，而只是需要它来支持想像；同样的这一个人在其他任何事情方面虽然会忽略十倍大的利益，可是在打了几点钟猎以后帶回家一打山鷓或其他鷓类，他会感到高兴。为了使打猎和哲学的平行关系更加显得完全起见，我們可以說：在两种情形下，我們的活动的目的本身虽然可以是被鄙視的，可是当活动在热烈进行的时候，我們就集中注意于这个目的，以致在遭到任何失望时，就会感到非常不快，而当我們失去猎物或在推理中陷于錯誤时，都会感到懊丧。

如果我們还要給这些感情找寻另外一个平行的感情，那么我們可以考究賭博的情感，賭博的給人快乐，正如打猎和哲学一样，也是根据于同样的原則。前已說过，賭博的快乐不单是发生

利益,因为許多人抛弃了必得的利益,而去从事这种娱乐。这种快乐也并不是单由賭博而来,因为这些人如果不賭金錢輸贏,他們也就感不到快乐。这种快乐是由两种原因的結合而得来的,虽然这些原因在分开的时候便不起作用。这里的情况正像某些化学作用一样,两种清澈和透明液体混合起来以后,就产生了第三种不透明的和有色的液体。

我們对于贏得賭注的关切吸引住了我們的注意,如果沒有这种关切,我們对于那种活动或其他任何活动,就都不能感到快乐。我們的注意被吸住以后,于是困难、变化、运气的突然轉变就更进一步地使我們发生兴趣;我們的快感就是由这种关切而发生。人生是那样一个令人厭膩的場面,而人們又多半是具有懶散的性情,所以任何對他們提供消遣的东西,虽然它所凭借的情感掺杂着一种痛苦,大体上会給人以一种明显的快乐。这种快乐在这里又被对象的本性所增加了,这些对象既是可感知的,而且范围又是狹窄的,所以容易吸引注意并使想像感到愉快。

可以說明数学和代数学中真理的爱好的那个理論,也可以推广到道德学、政治学、自然哲学和其他一些的科学,这里我們 453 不考究观念的抽象关系,而考究它們的实际联系和存在。但是除了表现于各种科学中的知識的爱好以外,人性中还賦有一种好奇心,这是由完全另外一种原則得来的一种情感。某些人有一种要想知道邻人的活动和情况的永不滿足的欲望,虽然他們的利益与邻人毫无关系,而且他們也必須完全依靠別人,才能得到消息,因而沒有研究或努力的余地。讓我們来找尋这个现象的原因。

前面已经详细证明，信念的影响在于活跃和固定想像中的任何观念，同时并驱除关于那个观念的种种犹豫和不定。这两种情况都是有利的。借着观念的活泼性，我们使想像感到兴趣，并且产生一种快乐，那种快乐和由缓和的情感发生的快乐性质相同，只是程度较小一点。正如观念的活泼性给人以快乐一样，观念的确实性，通过把一个特殊观念确定于心中，并使心灵免去选择对象时的动摇不定，因而就防止了不快的感觉。人性中有一个性质在许多场合下都是很显著的，并且是身心所共有的，就是：过分突然而猛烈的一种变化使我们感到不快，并且任何对象本身不论我们如何漠不相关的，可是它们的变化总是要引起不快来的。由于怀疑的本性在于引起思想中的变化，把我们由一个观念突然转移到另一个观念上，所以怀疑必然也是痛苦的起因。这种痛苦主要发生于任何事件的利益、关系或是它的重要性和新奇性使我们对它发生兴趣的场合下。我们并不是对每一个事实都有一种求知的好奇心，我们想知道的也不专限于知道以后对我们有利益的那些事实。一个观念只要以充分的力量刺激我们，并使我们对它极为关心，以至使我们对于它的不稳定性和易变性感到不快，那就足以刺激起好奇心来。一个初到任何

454 城市中可以完全漠不关心居民的历史和经历，但是当他同他们进一步熟识了，并在他们中间住久了，他就和本地人一样有了好奇心。当我们在阅读一个民族的历史时，我们就极想澄清它的历史中所发生的任何疑难；但是这些事件的观念如果大部分都消失了，则我们对于那一类研究便不再关心了。

人 性 論

在精神科学中采用实验推理
方法的一个尝试

爱好严肃的德的人应当时常研究什么是
德，并且要求贤淑的典范——路庚(Lucan)

第三卷 道德学

附录一篇

其中对前两卷中某些段落
作了例解与说明

第一章 德与恶总論

455

第一节 道德的区别不是从理性得来的

一切深奥的推理都伴有一种不便,就是:它可以使論敌哑口无言,而不能使他信服,而且它需要我們作出最初发明它时所需要的那种刻苦钻研,才能使我們感到它的力量。當我們离开了小房間、置身于日常生活事务中时,我們推理所得的結論似乎就烟消云散,正如夜間的幽灵在曙光到来时消失去一样;而且我們甚至难以保留住我們費了辛苦才获得的那种信念。在一长串的推理中,这一点更为显著,因为在这里,我們必須把最初的一些命題的証据保持到底,可是我們却往往会忘掉哲学或日常生活中的一切公认的原理。不过我仍然抱着这样的希望:现在这个哲学体系在向前进展的过程中,会获得新的力量;而且我們关于道德学的推理会証实前面关于知性和情感所作的論述。道德比其他一切是更使我們关心的一个論题:我們认为,关于道德的每一个判断都与社会的安宁利害相关;并且显而易见,这种关切就必然使我們的思辨比起問題在很大程度上和我們漠不相关时,显得更为实在和切实。我們断言,一切影响我們的事物决不能是一个幻像;我們的情感既然总要傾注于这一面或那一面,所以我們自然就认为,這個問題是在人类所可理解的范围以內;而在其他同类性质的一些情形下,我們对这个問題就容易发生怀疑。如果没有这个有利的条件,我在这样一个时代决不敢再給那样深

456

奥的哲学写第三卷,因为在这个时代里,大部分人们似乎都一致地把阅读转变为一种消遣,而把一切需要很大程度注意才能被人理解的事物都一概加以摒弃。

前面已经说过,心灵中除了它的知觉以外,永远没有任何东西存在;视、听、判断、爱、恨、思想等一切活动都归在知觉的名称之下。心灵所能施展的任何活动,没有一种不可以归在知觉一名之下;因此,知觉这个名词就可以同样地应用于我们借以区别道德善恶的那些判断上,一如它应用于心灵的其他各种活动上一样。赞许这一个人,谴责另一个人,都只是那么许多不同的知觉而已。

但是知觉既然分为两类,即印象和观念,这个区别就又产生了一个问题,就是:我们还是借我们的观念,还是借印象,来区别德和恶,并断言一种行为是可以责备的或是可以赞美的呢?我们将从这个问题的开始我们关于道德学的现在这种研究。这个问题将立刻斩除一切不着边际的议论和雄辩,而使我们在现在这个题目上归结到一种精确和确切的论点。

有人主张,德只是对于理性的符合;事物有永恒的适合性与不适合性,这对于能够思考它们的每一个有理性的存在者是完全同一的;永恒不变的是非标准不但给人类、并且也给“神”自身,加上了一种义务:所有这些体系都有一个共同的意见,即道德也和真理一样,只是借着一些观念并借着一些观念的并列和
457 比较被认识的。因此,为了评判这些体系,我们只须考究,我们是否能够单是根据理性来区别道德上的善恶,或者还是必须有其他一些原则的协助,才使我们能够作出这种区别。

如果道德对于人类的情感和行为不是自然地具有影响，那么我們那样地費了辛苦来以此諄諄教人，就是徒劳无益的了，而且沒有事情再比一切道德学者所拥有的大量規則和教条那样无益的了。哲学普通分为思辨的和实践的两部分；道德既然总是被归在实践項下，所以就被假設为影响我們的情感和行为，而超出知性的平靜的、懶散的判断以外。这一点被日常經驗所証实了，日常經驗告訴我們，人們往往受他們的义务的支配，并且在想到非义时，就受其阻止而不去作某些行为，而在想到义务时，就受其推动而去作某些行为。

道德准則既然对行为和感情有一种影响，所以当然的結果就是，这些准則不能由理性得来；这是因为单有理性永不能有任何那类的影响，这一点我們前面已經証明过了。道德准則刺激情感，产生或制止行为。理性自身在这一点上是完全无力的，因此道德規則并不是我們理性的結論。

我相信，沒有人会否认这个推論的正确性；而且除非先否认作为这个推論基础的那个原則，也就沒有可以逃避这个推論的其他方法。我們只要承认、理性对于我們的情感和行为沒有影响，那么我們如果妄称道德只是被理性的推論所发现的，那完全是白費的。一个主动的原則永远不能建立在一个不主动的原則上；而且如果理性本身不是主动的，它在它的一切形象和现象中，也都必然永远如此，不論它是从事研究自然的或道德的問題，不論它是在考慮外界物体的能力或是有理性的存在者的行为。

前面我已經証明^①，理性是完全沒有主动力的，永远不能阻

① 第二卷，第三章，第三节。

458 止或产生任何行为或感情；我在証明这点时所用的种种論証，如果在这里一一加以重复，那就有些厌烦了。我們將很容易回忆到我們在那个論題上所說的話。我在这里将仅仅回忆这些論証之一，并将力求使它具有更大的决定性，并且更适合于应用到现在这个論題。

理性的作用在于发现真或伪。真或伪在于对观念的实在关系或对实际存在和事实的符合或不符合。因此，凡不能有这种符合或不符合关系的东西，也都不能成为真的或伪的，并且永不能成为我們理性的对象。但是显而易见，我們的情感、意志和行为是不能有那种符合或不符合关系的；它們是原始的事实或实在，本身圓滿自足，并不参照其他的情感、意志和行为。因此，它們就不可能被断定为真的或伪的，违反理性或符合于理性。

这个論証對我們现在的目的來說，具有双重的优越性。因为它直接地証明，行为之所以有功，并非因為它們是符合于理性，行为之所以有过，也并非因為它們违反了理性；同时，它还較为間接地証明了这个同一的真理，就是通过向我們指出，理性既然永不能借着反对或贊美任何行为、直接阻止或引生那种行为，所以它就不能是道德上善恶的源泉，因為我們发现道德的善恶是有这种影响的。行为可以是可夸奖的或是可責备的，但不能是合理的或不合理的；因此，可以夸奖的或可以責备的同合理的或不合理的并不是一回事。行为的功过往往和我們的自然倾向相矛盾，有时还控制我們的自然倾向。但是理性並沒有这种影响。因此道德上的善恶区别并不是理性的产物。理性是完全不活动的，永不能成为像良心或道德感那样，一个活动原则的源

泉。

但是有人也許會說，虽然任何意志或行为都不能和理性直接互相矛盾，可是我們可以在行为的某些伴随条件方面，即在其原因或結果方面，发现那样一种矛盾。行为可以引起判断，而且当判断和情感相合时，也可以間接地被判断所引起，因而借着一种濫用的說法（哲学是难以允許这种濫用的），也可以把那个矛盾归之于那种行为。这种真或伪在什么样的程度上可以成为道德判断的源泉，现在應該加以考察。

我們已經說過，理性，在严格的哲学意义下，只有在两个方式下能够影响我們的行为。一个方式是：它把成为某种情感的确当的对象的某种东西的存在告訴我們，因而刺激起那种情感来；另一个方式是：它发现出因果的联系，因而給我們提供了發揮某种情感的手段。只有这两种判断能够伴随我們的行为，并可以說在某种方式下产生了行为；同时我們必須承认，这些判断往往可以是虛妄的和錯誤的。一个人可以因为誤认一种痛苦或快乐存在于一个对象之中，因而发生了情感，事实上那个对象并没有产生苦乐感觉的傾向，或者所产生的結果恰好和所想像的情形相反。一个人也可以在求得达到他的目的时、采取了錯誤的手段，而由于他的愚蠢的行为妨害了，而不是促进任何計劃的执行。我們可以认为这些虛妄的判断影响了与之有关的那些情感和行为，并且可以用一种不恰当的比喻說它們使行为成为不合理的。不过这一点虽然可以被承认，我們仍然很容易看到，这些錯誤远远不是一切不道德的源泉，它們往往是清白无罪的，而对于不幸陷入錯誤中的人們并不带来任何罪过。这些錯誤仅

仅是事实的錯誤，道德学家一般都不认为这种錯誤是有罪的，因为460 为它完全是无意的。如果我在对象产生痛苦或快乐的影响上发生了錯誤的認識，或者不知道滿足我的欲望的恰当方法，那么人們應該惋惜我，而不該責备我。任何人都不能认为那些錯誤是我的道德品格中的一种缺陷。例如一个实际上是不好吃的果子在相当距离以外出现于我面前，我由于錯誤而想像它是甜美可口的。这是一个錯誤。我又选择了不适于达到取得这个果子的某种手段。这是第二个錯誤。除此以外，在我們关于行为的推理中再也沒有第三种錯誤可能发生。因此，我就問，一个人如果处在这种情况下，犯了这两种錯誤，是否不管这些錯誤是多么不可避免，都应把他认为是恶劣的和罪恶的呢？我們能不能想像，这类錯誤是一切不道德的源泉呢？

这里我們也許應該提出，如果道德上的善恶区别是由那些判断的真伪得来的，那么不論在什么地方我們只要形成那些判断，就必然有善恶的区别发生；而且不論問題是关于一个苹果或关于一个王国，也不論錯誤是可避免的或是不可避免的，就都沒有任何差异了。因为道德的本质既然被假設为在于对理性的符合或不符合，那么其他的条件就都完全是可有可无的，永远不能賦予任何行为以善良的或恶劣的性质，也不能剝夺它的那种性质。还有一点，这种符合或不符合既然不能有程度的差别，那么一切德和恶当然就都是相等的了。

有人或許这样說：事实的錯誤虽然不是罪恶的，可是是非的錯誤却往往是罪恶的，而这就可以成为不道德的源泉。我的答复是：这样一种錯誤不可能是不道德的原始源泉，因为这种錯

誤以一種實在的是非作為前提，也就是以獨立於這些判斷之外的一種實在的道德區別作為前提。因此，是非的錯誤可以成為不道德的一種，不過它只是次生的一種不道德，依據於在它以前就存在的別的一種不道德上面的。

至於〔有人說〕有些判斷是我們行為的結果，而且這些判斷如果是錯誤的，就使我們斷言那些行為是違反真理和理性的：關於這一點，我們可以說，我們的行為永遠不能引起我們自己的任何真的或偽的判斷來，而只有在他人方面才有這樣一種影響。的確，一種行為在許多場合下可以使他人發生虛妄的結論；一個人如果從窗中窺見我同鄰人的妻子的淫亂行為，他也許會天真地想像她一定是我的妻子。在這一點上，我的行為就類似謊言或妄語；唯一的不同之點（這點是很重要的）在於，我的淫亂行為並沒有要想使別人發生一個錯誤判斷的意圖，而只是為了滿足我的性欲和情感。不過我的行為卻由於偶然而引起了一種錯誤和虛妄的判斷；行為結果〔即他人的判斷〕的虛妄可以借一種奇特的比喻歸之於行為自身。但是我仍然看不到任何借口，可以根據了它主張說，引起那樣一種錯誤的傾向就是一切不道德的最初的源泉或原始的根源。^①

① 一個幸運地成了名的已故的作者〔渥拉斯頓 Wollaston〕曾經鄭重地主張說，這樣一種錯誤就是一切罪惡和道德上的丑惡的基礎；若不是他這樣說，我們原可以認為證明上面這一點是完全多餘的。為了發現他的假設的謬誤，我們只須考究一點，就是：人們所以從一個行為推出一個錯誤的結論來，只是由於自然原則的模糊不明，致使一個原因被相反的原因在暗中打斷了它的作用，並且使兩個對象之間的聯繫變化不定。但是由於甚至在自然的對象方面，原因也有相似的不確定性和變化，並且引起我們的判斷中的相似的錯誤，所以那個產生錯誤的傾向如果就是惡和不道德的本質，那麼必然的結果就是：甚至無生物也可以成為罪惡的和道德的。

462 因此,总起来說,道德上的善恶的区别不可能是由理性造成的;因为那种区别对我们的行为有一种影响,而理性单独是不能了。

人們如果再申辯說,无生物的行为是沒有自由和选择的,那也是徒然的。因为自由和选择既然不是使一种行为在我们心中引生錯誤結論的必要条件,所以两者无论如何都完全不能成为道德的本质;而且我也不容易看到,就这个体系來說,它如何还会考虑到自由和选择。引起錯誤的傾向如果是不道德的根源,那么那种傾向和不道德在任何情形下都应当是不可分离的。

还有一点:如果我在和邻人的妻子尽情淫乱的时候,小心地先把窗子关上,那么我就不犯不道德的罪了;这是因为我的行为既然完全掩藏起来,就該沒有产生任何錯誤結論的傾向了。

由于同样理由,一个窃賊如果登着梯子从窗戶里进来,并且极其小心地不惊动人,那他就完全无罪了。因为他或者是不被人发觉,或者是如果被人发觉,他也不会引起任何錯誤,任何人在这种情况下也不会錯认了他的身分。

大家都熟知,斜眼的人們很容易使人发生錯誤。我們很容易认为他們是在向某人打招呼或談話,而事实上他們是在和另外一个人交談。那么他們就能因此而算是不道德的嗎?

此外,我們还容易看到,在所有那些論証中都有一种明显的循环推理。一个人如果侵占了別人的財物,当作自己的来用,那他就像是宣布了那些財物是自己的;这种謬誤是“非义”的这种不道德的根源。但是如果沒有先存在的道德准則作为前提,财产、权利、义务还可理解么?

一个对恩人負义的人,就在某种意义下表明他不会由他受过任何恩惠。但是在什么意义下呢?是不是因为感恩是他的义务呢?不过这就假設,在此以前已有一种义务和道德的规则。那么,这是不是因为人性一般是感恩的,并使我们断言,一个伤害人的人永不会由他所伤害的人得到过任何恩惠呢?不过人性并不是那样一般是感恩的,以至可以証明这样一个結論。即使人性一般是感恩的,那么一个一般原则的例外是否仅仅由于它是一个例外,而就总是罪恶的呢?

但是有一点就足以彻底粉碎这个荒唐的体系,就是:它使我们同样难以說明为什么真实是善良的,謬誤是恶劣的,正如它不能說明其他任何行动的功罪一样。我倒願意承认,一切不道德都是由行为中这种假設的謬誤得来的、假如你能給我举出任何說得通的理由來說明,为什么那种謬誤是不道德的。如果你把这个問題正确地考虑一番,你将发现自己仍然处于最初那样的困难境地。

最后这个論証是很有决定性的;因为假如在这类真伪上沒有附着一种明显的功或罪的話,則真伪对我们的行为决不能发生任何影响。因为誰曾因为怕別人可能由某种行为得出錯誤的結論,而不去作那种行为呢?或者誰曾为了要別人得出正确結論,才作出任何行为呢?

发生那种影响的。理性和判断由于推动或指导一种情感，确是能够成为一种行为的間接原因；不过我們不会妄說，这一类判断的真伪会伴有德或恶。至于由我們的行为所引起的他人的那些判断，它們更不能对构成它們原因的那些行为給予那些道德的 463 性质。

不过为了說得更詳細一点，为了指出事物的那些永恒不变的合适性和不合适性并不能得到健全的哲学的辯护，我們还可以衡量下面的几点考虑。

如果思想和知性单独就能够确定是非的界限，那么德和恶这两种性质必然或者在于对象的某些关系，或者在于可以由我們的推理所发现的一种事实。这个結論是明显的。人类知性的作用既然分为两种，即观念的比較和事实的推断，所以德如果是被知性所发现的話，那么德一定是这些作用之一的对象，除此以外，知性再也沒有第三种作用可以发现它們。某些哲学家們曾經勤勤恳恳地传播一个意見說，道德是可以理証的；虽然不曾有任何人在那些証明方面前进一步，可是他們却假設这門科学可以与几何学或代数学达到同样的确实性。根据这个假設來說，恶与德必然成立于某些关系；因为各方面都承认，事实是不能理証的。因此，讓我們先从考察这个假設开始，并且，如果可能的話，力求确定那些长时期以来成为毫无結果的研究的对象的道德性质。請你明确地指出构成道德或义务的那些关系来，以便我們知道那些关系由什么而成立的，以及我們必須在什么方式下来加以判断。

如果你主张，恶和德成立于可以有确实性和可以理証的一

些关系，那末你必然只限于那四个能够有那种証信程度的关系；而在那种情形下，你就陷于重重的矛盾中間，永远无法脫出。因为你既然认为道德的本质就在于这些关系中間，而这些关系中
464 沒有一种不可以应用于无理性的对象上，而且也可以应用于无生命的对象上，所以当然的結果就是，甚至这些对象也必然能够有功或有过了。类似关系、相反关系、性质的程度和数量与数目的比例，所有这些关系不但属于我們的行为、情感和意志，同样也确当地属于物质。因此，毫無疑問，道德并不在于任何一种这些关系中間，而且道德感也不在于这些关系的发现^①。

如果有人說，道德感在于发现和这些关系不同的某种关系，并且当我們把一切可以理証的关系归在四个总目之下时，我們所列举的关系是不完全的：对于这个說法，我不知道如何答复才好，除非有人肯惠予指出这种新关系来。对于一个从未說明过的体系，我們是不可能加以駁斥的。像这样在黑暗中进行混战，一个人往往打在空处，把拳击送到了敌人所不在的地方。

因此，我在这个場合下，就只好滿足于向願意澄清这个体系

① 为了証明我們在这个論題上的思想方式通常是如此的混乱，我們可以說：那些主张道德是可以理証的人們并不說，道德就存在于关系中間，以及那些关系是可以被理性所区别的。他們只是說：理性能够发现，那样一种行为在那样一些关系中是善良的，而另一种行为則是恶劣的。他們似乎以为，他們只要能把关系这个名詞放进他們的命題中就够了，而不再費心思去考虑它是否切合于命題。不过我想这里有一个明显的論証。理証的理性只发现关系。但是依照这个假設來說，那个理性也发现恶和德。因此，这些道德的性质必然就是关系。当我們責备任何情况下的任何行为时，行为和情况的全部复杂对象必然形成恶的本质所在的某些关系。这个假設在其他方式下是不能理解的。因为当理性断言任何行为是恶劣的时候，它所发现的是什么呢？它发现了一种关系呢？还是一个事实呢？这些問題是有决定性的，不容任何人逃避的。

的人要求下面的两个条件。第一，道德的善恶既然只属于心灵的活动，并由我們对待外界对象的立場得来，所以这些道德区别所由以发生的那些关系，必然只在于內心的活动和外在的对象之間，并且必然不可以应用于自相比較的內心活动，或应用于某些外界对象与其他外界对象的对比。因为道德既然被假設为伴随某些关系，所以这些关系如果只属于單純的內心活动，那么結果就是：我們在自身就会犯罪，不管我們对宇宙处于什么立場了。同样，这些道德关系如果能够应用于外界对象之間，那么結果就是，甚至无生物也可以有道德上的美丑了。但是我們似乎难以想像，在情感、意志和行为与外界对象比較之下所能发现出的任何关系，是不可能在自相比較的情况下，属于这些情感和意志，或属于这些外界对象的。465

但是証明这个体系时所需要的第二个条件，更加难以滿足。如有些人所主张的，在道德的善恶之間有一种抽象的理性的差异，而事物也有一种自然的适合性与不适合性；依照这些人的原則來說，他們不但假設，这些关系由于是永恒不变的，所以在被每一个有理性的动物考虑时，都是永远同一的，而且它們的結果也被假設为必然是同一的；并且他們断言，这些关系对于神的意志的指导，比起对于有理性的、善良的人們的支配，具有同样的、甚至更大的影响。这两点显然不是一回事。認識德是一回事，使意志符合于德又是一回事。因此，为了証明是非的标准是約束每一个有理性的心灵的永久法則，单是指出善恶所依据的那些关系来还不够，我們还必须指出那种关系与意志之間的联系，并且必須証明，这种联系是那样必然的，以至在每一个有善意的

心灵中它必然发生,并且必然有它的影响,虽然这些心灵在其他方面有巨大的、无限的差异。但是我已經証明,甚至在人性中間, 466 任何一个关系决不能单独地产生任何行为;除此以外,在研究知性时我也已經指出,任何因果关系(道德关系也被认为是因果关系)都只能通过經驗而被发现,而且我們也不能妄說,单是通过对于对象的考虑,就能够对这种因果关系有任何确实的把握。宇宙間的一切事物,单就其本身考虑,显得是完全散漫而互相独立的。我們只是借着經驗才知道它們的影响和联系;而这种影响,我們永远不應該推广到經驗之外。

由此可见,永恒、理性的是非标准的体系所需要的第一个条件是不可能滿足的,因為我們不可能指出那样一种是非区别所依据的那些关系;第二个条件也同样不能滿足,因為我們不能够先驗地証明,这些关系如果真正存在并被知觉的話,会具有普遍的强制和約束力量。

不过为了使这些一般的考虑更加清楚而有說服力起见,我們可以用人們普遍承认为含有道德的善、恶性质的一些特殊例子加以具体说明。在人类可能犯的一切罪恶中,最駭人、最悖逆的是忘恩負义,特别是当这种罪恶犯在父母的身上,表现在伤害和杀害的尤其罪恶昭彰的例子里面。一切人,不論哲学家和一般人,都承认这一点;只有在哲学家們中間发生了这样一个問題,就是:这种行为的罪恶或道德上丑恶还是被理証的理性所发现的呢?还是被一种內心的感觉、通过反省那样一种行为时自然地发生的某种情緒、所感到的呢?我們如果能够指出,其他对象中虽然也有同样的关系,而却并不伴有任何罪恶或非义的概

念，那么这个问题就立刻被决定了，而前一个意见就被否定了。理性或科学只是观念的比較和观念关系的发现；如果同样的关系有了不同的性质，那么明显的結果就是：那些性质不是仅仅由理性所发现的。因此，为了試驗这个问题，让我们选定任何一个沒有生命的对象，例如一棵橡树或榆树；让我们假设，那棵树落下一棵种子，在它下面生出一棵树苗来，那棵树苗逐渐成长，终于长过了母株，将它毁灭；那么我就問，在这个例子中是否缺乏杀害父母或忘恩負义行为中所发现的任何一种关系呢？老树不是幼树的存在的原因么？幼树岂不是老树的毁灭的原因、正如一个儿子杀死他的父母一样嗎？如果仅仅回答說，这里缺乏选择或意志，那是不够的。因为在杀害父母的情形下，意志并不产生任何不同的关系，而只是那种行为所由以发生的原因，因此，它产生的关系是和橡树或榆树方面由其他原則所发生的关系是相同的。决定一个人杀害父母的是意志或选择；决定一棵橡树幼苗毁灭它所由以生长的老树的是物质和运动的规律。因此在这里，同样的关系具有不同的原因，但是那些关系仍然是同一的；这些关系的发现在两种情形下既然并不都伴有不道德的概念，所以結果就是，那种概念并不发生于那样一种发现。

不过我們还可以选出一个更加类似的例子；我請問任何人，为什么血族通奸在人类方面是罪恶的，为什么同样行为和同样关系在动物方面就絲毫也不算是道德上的罪恶和丑恶呢？如果有人答复說，这种行为在动物方面所以是无罪的，乃是因为动物没有足够的理性来发现它是罪恶的，至于人則賦有理性官能，應該約束他遵守义务，所以同样行为对他來說立刻成为是罪恶的

了；如果有人这样說，則我可以答复說，这显然是一种循环論証。因为在理性能够觉察罪恶之前，罪恶必然先已存在；因此，罪恶是独立于我們理性的判断之外的，它是这些判断的对象，而不是它們的結果。因此，依照这个体系來說，凡有感觉、欲望和意志的动物，也就是每一个动物，必然都有我們所贊美和責备于人类的一切的那些德和恶。所有的差异只在于，我們的高級理性足以发现恶或德，并借此可以增加責备或贊美；不过这种发现仍然假設这些道德区别以一个独立的存在者作为前提，这个存在者仅仅依靠于意志和欲望，而且在思想和现实中都可以和理性分开。动物彼此之間也和人类一样有同样的关系，因而道德的本质如果就在于这些关系，則动物也和人类一样、可以有同样的道德。动物缺乏足够程度的理性，这或許阻止它們觉察道德的职責和义务，但是永不能阻止这些义务的存在，因为这些义务必須預先存在，然后才能被知觉。理性只能发现这些义务，却永不能产生这些义务。这个論証值得衡量，因为据我看来它是完全有决定性的。

这个推理不但証明，道德并不成立于作为科学的对象的任何关系，而且在經過仔細观察以后还将同样确实地証明，道德也不在于知性所能发现的任何事实。这是我們論証的第二个部分；这一部分如果闡述明白，我們就可以断言，道德并不是理性的一个对象。但是要想証明恶与德不是我們凭理性所能发现其存在的一些事实，那有什么困难呢？就以公认为罪恶的故意杀人为例。你可以在一切观点下考虑它，看看你能否发现出你所謂恶的任何事实或实际存在来。不論你在哪个观点下观察它，

你只发现一些情感、动机、意志和思想。这里再沒有其他事实。你如果只是繼續考究对象，你就完全看不到恶。除非等到你反省自己内心，感到自己心中对那种行为发生一种譴責的情緒，你永远也不能发现恶。这是一个事实，不过这个事实是感情的对象，⁴⁶⁹不是理性的对象。它就在你心中，而不在对象之内。因此，当你断言任何行为或品格是恶的时候，你的意思只是說，由于你的天性的結構，你在思維那种行为或品格的时候就发生一种責备的感觉或情緒。因此，恶和德可以比作声音、顏色、冷和热，依照近代哲学來說，这些都不是对象的性质，而是心中的知觉；道德学中这个发现正如物理学中那个发现一样，应当认为是思辨科学方面的一个重大进步，虽然这种发现也和那种发现一样对于实践都簡直沒有什么影响。对我们最为真实、而又使我们最为关心的，就是我们的快乐和不快的情緒；这些情緒如果是贊成德、而不贊成恶的，那么在指导我们的行为和行动方面來說，就不再需要其他条件了。

对于这些推理我必須要加上一条附論，这条附論或許会被发现为相当重要的。在我所遇到的每一个道德学体系中，我一向注意到，作者在一个时期中是照平常的推理方式进行的，确定了上帝的存在，或是对人事作了一番議論；可是突然之間，我却大吃一惊地发现，我所遇到的不再是命題中通常的“是”与“不是”等連系詞，而是沒有一个命題不是由一个“應該”或一个“不應該”联系起来的。这个变化虽是不知不觉的，却是有极其重大的关系的。因为这个應該或不應該既然表示一种新的关系或肯定，所以就必需加以論述和說明；同时对于这种似乎完全

不可思議的事情，即这个新关系如何能由完全不同的另外一些关系推出来的，也应当举出理由加以說明。不过作者們通常既然不是这样謹慎从事，所以我倒想向讀者們建議要留神提防；而且我相信，这样一点点的注意就会推翻一切通俗的道德学体系，
470 并使我們看到，恶和德的区别不是单单建立在对象的关系上，也不是被理性所察知的。

第二节 道德的区别是由道德感得来的

这样，論証的进程就导使我們断言，恶与德既然不是单纯被理性所发现的，或是由观念的比較所发现的，那么我們一定是借它們所引起的某种印象或情緒，才能注意到它們之間的差別。我們关于道德的邪正的判断显然是一些知觉；而一切知觉既然不是印象、便是观念，所以排除其中之一、就是保留另外一种的有力的論証。因此，道德宁可以說是被人感觉到的，而不是被人判断出来的；不过这个感觉或情緒往往是那样柔弱和溫和，以致我們容易把它和观念相混，因为依照我們平常的习惯，一切具有密切类似关系的事物都被当作是同一的。

其次的問題是：这些印象是什么性质的，它們是以什么方式對我們起作用的？这里我們无需久待不决，而必然立刻可以断言，由德发生的印象是令人愉快的，而由恶发生的印象是令人不快的。每一刹那的經驗必然都使我們相信这一点。任何情景都没有像一个高貴和慷慨的行为那样美好；而任何情景也沒有像残忍奸恶的行为那样更令人厌恶的了。任何快乐都比不上我們与所爱所敬的人在一起时所感到的那种愉快；正如最大的惩罚

就是被迫和我們所憎恨或鄙視的人們一起生活一样。一部戏剧或小說就可以提供我們以一些例子，說明由德所传来的这种快乐和发生于恶的痛苦。⁴⁷¹

我們借以認識道德的善恶的那些有区别作用的印象，既然只是一些特殊的痛苦或快乐：那么必然的結果就是，在关于这些道德区别的一切研究中，我們只須指出，什么一些原則使我們在观察任何品格时感到快乐或不快：这就足以使我們相信，为什么那个品格是可以贊美的或可以責备的了。一个行动、一种情緒，一个品格是善良的或恶劣的，为什么呢？那是因为人們一看见它，就发生一种特殊的快乐或不快。因此，只要說明快乐或不快的理由，我們就充分地說明了恶与德。发生德的感觉只是由于思維一个品格感觉一种特殊的快乐。正是那种感觉构成了我們的贊美或敬羨。我們不必再进一步远求；我們也不必探索这个快感的原因。我們并非因为一个品格令人愉快，才推断那个品格是善良的；而是在感觉到它在某种特殊方式下令人愉快时，我們实际上就感到它是善良的。这个情形就像我們关于一切种类的美、爱好和感觉作出判断时一样。我們的贊許就涵攝在它們所传来的直接快乐中。

对于建立了永恒的理性的是非标准的那个体系，我已經反駁說，我們在理性动物的行为中所能指出的任何关系，沒有一种不能在外界对象中发现的；因此，道德如果永远伴着这些关系，那么无生物也可以成为善良的或恶劣的了。但是人們也可以同样反駁现在这个体系說，如果德和恶是被快乐和痛苦所决定的，那么这些善恶性质必然永远是由感觉而发生的；因而任何对象，

不論是有生或无生，有理性的或无理性的，只要能刺激起快感或不快，都可以在道德上成为善的或恶的了。不过这种反駁虽然
472 似乎与前面的一致，可是它在这种情形下絕對沒有在前一种情形下的那种力量。因为，第一，显而易见，在快乐这个名詞下面我們包括了很不相同的許多感觉，这些感觉只有那样一种疏远的类似关系，足以使它們可以被同一个抽象名詞所表示。一个美好的乐章和一瓶美好的酒同样地产生快乐；而且两者的美好都只是由快乐所决定的。但是我們就可以因此而說、酒是和諧的或音乐是美味的么？同样，一个无生物，或任何人的品格或情緒虽然都可以給人快感；但是由于快感不同，这就使我們对于它們而发生的情緒不至于混淆，并使我們以德归之于一类，而不归之于另一类。就是由品格和行为发生的每一种苦乐情緒也并不是都属于使我們贊美或責备的那种特殊的苦乐情緒之列。一个敌人的优良品质對我們是有害处的，但是仍然激起我們的尊重与尊敬。所以我們只是在一般地考虑一种品格，而不參照于我們的特殊利益时，那个品格才引起那样一种感觉或情緒，而使我們称那个品格为道德上善的或恶的。誠然，由利益发生的情緒和由道德发生的情緒，容易互相混淆，并自然地互相融合。我們很少不认为一个敌人是恶劣的，也很少能够在他對我們的利害冲突与本人的真正的邪恶和卑劣两者之間有所区别。不过这并不妨害那些情緒本身仍然是彼此各别的，而且一个鎮靜而有定见的人是能够不受这些幻觉支配的。同样，一个和諧的声音虽然确实只是自然地給人以一种特殊快乐的声音，可是一个人却难以觉察到一个敌人的声音是悅耳的，或者承认它是和諧的。

但是一个听觉精細而能自制的人却能分开这些感觉，而对值得贊美的加以贊美。

第二，我們可以回忆一下前面的情感体系，以便看到我們各种痛苦和快乐之間的一种更加重大的差异。当一个事物呈现于我們之前，而且那个事物既对于这些情感的对象有一种关系，又产生了一种与这些情感的感觉相关的独立感觉，这时驕傲与谦卑、爱与恨就被刺激起来。德和恶就伴有这些条件。德与恶必然在于我們自身或在他人身上，并且必然刺激起快乐或不快；因此，它們必然刺激起这四种情感之一；这就使它們清楚地区别于那些与我們往往沒有关系的无生物所发生的那种苦乐。这或许是德和恶对心灵产生的最重大的作用。

现在，关于区别道德的善恶的这种苦乐，可以提出一个概括的問題来，就是：这种苦乐是由什么原則发生的，它是由什么根源而发生于人类心灵中的呢？对于这个問題，我可以答复說，第一，要想像在每一个特殊例子中，这些情緒都是由一种原始的性质和最初的結構所产生的，那是荒謬的。因为我們的义务既然可以說是无数的，所以我們的原始本能就不可能扩及于每一种义务，不可能从我們最初的嬰兒期起在心灵上印入最完善的伦理学系統中所包含的那一大堆的教条。这样一种进行方法是和指导自然的那些通常的原理不相符合的，在自然中，少数几条的原則就产生了我們在宇宙中所观察到的一切种类，而且每样事情都是在最簡易的方式下进行的。因此，我們必須把这些最初的冲动归納起来，找寻出我們的一切道德概念所依据的某些较为概括的原則。

但是第二，有人如果問，我們還是應該在自然中來找尋這些原則，還是必須在其他某種來源方面找尋它們？那麼我可以答
474 復說，我們對於這個問題的答案是決定於“自然”一詞的定義的，沒有任何一個詞比這個名詞更為含混而模糊的了。如果所謂自然是與神迹對立的，那麼不但德與惡的區別是自然的，而且世界中所發生過的每一事件，除了我們宗教所依據的神迹之外，也都是自然的。因此，如果說關於惡與德的情緒在這個意義下是自然的，我們便沒有作出什麼很了不起的發現。

不過自然也可以同稀少和不常見的意義相對立；在這個通常的意義下，關於什麼是自然的，什麼是不自然的問題往往可以發生爭執；我們可以一般地說，我們並沒有任何十分精確的標準，可以用來解決這些爭端。常見和稀少決定於我們所觀察到的事例的數目，這個數目既然可以逐漸地有所增減，所以我們就不可能確定其間任何精確的界限。在這一點上，我們只可以肯定說，如果有任何事物可以在這個意義下稱為自然的，那麼道德感一定是可以稱為自然的。因為世界上沒有任何一個國家、任何一個國家中也沒有任何一個人完全沒有道德感，沒有一個人有任何一個例子中從來不曾對於習俗和行為表示過絲毫的贊許或憎惡。這些情緒在我們的天性和性情中是那樣根深蒂固的，若不是由於疾病或瘋狂使心靈完全陷於混亂，決不可能根除和消滅它們的。

不過自然不但可以同稀少和不常見對立，也可以和人為對立，而且在這個意義下，人們也可以爭論，德的概念是否是自然的。我們容易忘掉，人們的設計、計劃和觀點正如冷、熱、潮、濕。

等原則一样在它們的作用中同样都是受必然所支配的；但是当我們把它們看作为自由的、完全由自己支配的时候，我們通常就把它們与自然的其他一些原則对立起来。因此，如果有人問，道德感是自然的还是人为的，我认为我现在对于这个問題不可能給以任何确切的答复。往后我們或許会看到，我們的某些道德感是人为的，而另外一些的道德感則是自然的。當我們进而詳細考察每个特殊的恶和德的时候^①，再来討論这个問題，将是較為适当的。

同时我們不妨根据自然和不自然的这些定义說，那些主张德与自然同义、恶与不自然同义的体系是最违反哲学的。因为在“自然”一詞与神迹对立的第一个意义下，恶和德是同样自然的；而在它与不常见的事物对立的第二个意义下，那么德或許会被发现是最不自然的。至少我們必須承认，勇德和最野蛮的暴行一样，因为是不常见的，所以同样是不自然的。至于自然的第三个意义，那么恶与德确实同样是人为的，同样是不自然的。因为人們不論怎样爭辯、某些行为的功或过的概念是自然的还是人为的，那些行为自身显然是人为的，是根据某种意图和意向而作出的；否則那些行为便不可能归在这些名称中的任何一个之下。因此，“自然的”和“不自然的”这些性质不論在任何意义下都不能标志出恶和德的界限。

这样，我們就又回到了我們原来的論点上，就是：德和恶是被我們單純地观察和思維任何行为、情緒或品格时所引起的快

① 在下面的討論中，自然的一詞有时也与政治的对立，有时与道德的对立。对立的情形总是会显出所指的意义来。

乐和痛苦所区别的。这个論断是很适切的，因为它使我們归結到这样一个簡單的問題，即为什么任何行为或情緒在一般观察之下就給人以某种快乐或不快，借此就可以指出道德邪正的来源，而无需去找寻永不曾存在于自然中的、甚至也并不（借任何清楚和明晰的概念）存在于想像中的任何不可理解的关系和性质。对于这个問題作了这个在我看来毫无任何含糊不清之点的陈述以后，我就庆幸我已經完成了我现在的計劃的一大部分。

第二章 論正义与非义

477

第一节 正义是自然的还是人为的德

我已經提过,我們对于每一种德的感觉并不都是自然的;有些德之所以引起快乐和贊許,乃是由于应付人类的环境和需要所采用的人为措施或設計。我肯定正义就属于这一种;我将力求借一种簡短和(我希望)有說服力的論証,来为这个意见进行辯护,然后再来考察那种德的感觉所由以发生的那种人为措施的本性。

显而易见,当我们贊美任何行为时,我們只考虑发生行为的那些动机,并把那些行为只认为是心灵和性情中某些原則的标志或表现。外在的行为并没有功。我們必須向內心观察,以便发现那种道德的性质。我們并不能直接发现这种性质,因此,我們就把行为作为外在的标志、而集中注意于其上。不过这些行为仍然被視為标志,而我們称贊和贊許的最后对象仍然是产生这些行为的那个动机。

同样,当我们要求任何行为、或責备一个人沒有作出那种行为时,我們总是假設,处于那种情况之下的一个人应当被那种行为的固有动机所影响,并且我們认为他沒有顾到这点是恶劣的。如果我們在探索之后发现,他內心中的善良的动机仍然占着优势,可是被我們所不知道的一些条件阻碍了它的作用,于是我們便取消我們的責备,而对他仍然表示尊重,就像他真正作出了我 478

們所要求于他的那种行为似的。

因此，我們的一切德行看来只是由于善良的动机才是有功的，并且只被认为是那些动机的标志。根据这个原則我就断言，使任何行为有功的那个原始的善良动机决不能是对于那种行为的德的尊重，而必然是其他某种自然的动机或原則。要假設对于行为的德的單純的尊重可以是发生那个行为、并使它成为善良的原始动机，那就是一种循环推理。在我們能发生那种尊重之前，那种行为必須真正是善良的，而这个行为的德又必須是由某种善良的动机所发生；因此，善良的动机就必然不同于对于行为的德的尊重。一个善良的动机是使一种行为成为善良的必要条件。一种行为必須先是善良的，然后我們才能对它的德表示敬意。因此，在那种尊重之前，必然先有某种善良的动机。

这样說法也并不單純是一种哲学的玄談，而是见于我們日常生活的一切推理中的，虽然我們也許不能用那样明晰的哲学詞語加以表达。一个父亲忽略了他的孩子，我們就要責备他。为什么呢？因为那就表示他缺乏自然的爱，而这种爱是每一个父亲的义务。如果自然的爱不是一种义务，那么对于孩子們的爱护便不能是一种义务；而且我們对于子女的关怀也就不可能被看作一种义务了。因此，在这种情形下，每个人都假設了一个別于义务感的行为动机。

这里有一个人做了許多慈善的行为：拯救患难中的人，安慰受折磨的人，并施恩于素昧平生之人。沒有人比他更仁厚和善良的了。我們认为这些行为是最大的仁爱的証明。这种仁爱使他的行为有功。因此，对于这个功的尊重乃是次生的考虑，是由

先已存在的有功的、可以贊美的仁爱原則發生的。

簡而言之，我們可以確立一條無疑的原理說：人性中如果沒有獨立於道德感的某種產生善良行為的動機，任何行為都不能是善良的或在道德上是善的。 479

但是道德感或義務感離開了任何其他動機就不可以產生一種行為嗎？我回答說，可以：不過這並不是對於我現在的學說的一個反駁。當任何善良的動機或原則是人性中共同具有的時候，一個感到心中缺乏那個動機的人會因此而憎恨自己，並且雖然沒有那種動機，而也可以由於義務感去作那種行為，以便通過實踐獲得那個道德原則，或者至少盡力為自己掩飾自己的缺乏那個原則。一個在自己性情中真正感不到感恩心的人，仍然樂於作出感恩的行為，並且以為他借此就履行了他的義務。行為在最初只被認為是動機的標志；不過在這種情形下，也和在一切情形下一樣，我們往往集中注意於標志，而在相當程度上忽略了被標志的事物。不過在某些場合下，一個人雖然可以單純由於考慮到一種行為的道德義務而作出那種行為，可是這仍然以人性中某些獨立的原則為前提，這些原則能夠產生那種行為，並且它們的道德之美也使那種行為成為有功的。

我們可以把所有這些理論應用到現在這樣一個例子：假如一個人借給我一筆錢，條件是我必須在幾天以內歸還他這筆錢；還可以假設在到了約定的期限之後，他索還那一筆錢；那麼我就問，我有什么理由或動機要還這筆錢呢？人們或許說，假如我有絲毫的誠實或責任感和義務感，那麼我對於正義的尊重以及對於奸詐和無賴行為的憎恨，便足以成為我的充分理由。對於一

个在文明状态中而又依照某些训练和教育培养出来的人來說，这个答复无疑地是正确的、滿意的。但是在他的未开化的、較自然的状态下（如果你願意称那种状态是自然的），这个回答会被
480 认为是完全不可理解的、詭辯的，而遭到排斥。因为处在那样情况下的一个人立刻会問你，你在还債和戒取別人的財產这件事中間所发现的那种誠实和正义究竟是由什么而成立的呢？它一定不存在于外表的行为中。因此，它必然存在于外表的行为所由发生的那个动机中。这个动机决不能是对于行为的誠实性的一种敬意。因为要說一个善良的动机是使一种行为成为誠实的必要条件，而同时又說对于誠实的尊重是那种行为的动机，那显然是一种謬論。一种行为若非先是善良的，我們就永不能对它的德表示敬意。任何行为都只是因为它是发生于一个善良的动机，才能是善良的。因此，一个善良的动机必然先于对德行的尊重；善良的动机和对于德的尊重不可能是一回事。

因此，对于正义的和誠实的行为，我們必須发现不同于对誠实的尊重的某种动机。重大的困难就在这里。因为假使我們說，对于自己的私利或名誉的关怀是一切誠实行为的合法动机，那么那种关怀一旦停止，誠实也就不再存在了。但是利己心，当它在自由活动的时候，确是并不促使我們作出誠实行为的，而是一切非义和暴行的源泉；而且人如果不矫正并約束那种欲望的自然活动，他就不能改正那些恶行。

但是有人如果說，那一类行为的理由或动机就是对于公益的尊重心，而非义和不誠实的事例是最为违反这种公益的；如果有人这样說，我可以提出下面三个值得我們注意的考虑之点。

第一，公益并不自然而然地与正义規則的遵守相依属的，公益所以与这种遵守相联系，只是因为先有了可以确立这些規則的一种人为的協議，这一点以后将更詳細地加以說明。第二，如果我們假設那笔借款是在秘密中进行的，而且为了出借人的利益，这笔借款必須在同一方式下归还（例如当出借人要隱蔽他的財富时），那么在那种情形下，范例作用就停止了，而公众对于借債人的行为也就不再关心了；虽然我认为，沒有一个道德学家会說，責任和义务也就停止了。第三，經驗充分地証明，人們在日常生活中，当他們还債、踐約、戒偷、戒盜、戒任何一种非义的时候，并不远远看到公益上面。这个动机是太疏远了、太崇高了，难以影响一般的人們，并在那样违反私利的行为（正义和一般的誠实的行为往往是如此）中以任何力量发生作用。

我們可以概括地說，如果不考虑到个人的品质、服务或对自己的关系，人类心灵中沒有像人类之爱那样的純粹情感。誠然，任何一个人或感情动物的幸福或苦难，当其在与我們接近并以生动的色彩呈现出来时，沒有不在相当程度上影响我們的；不过这只是发生于同情，并不証明我們有对于人类的那样一种普遍的爱情，因为这种关切是扩展到人类之外的。两性間的爱显然是根植于人类天性中的一种情感；这个情感不但出现于其特殊的表征方面，而且表现于激起其他各种的爱为原则，并使人由于美貌、机智、和好感发生出一种比其他情形下更为强烈的爱。如果一切人类之間都有一种普遍的爱，那种爱也就應該以同一方式表现出来。任何程度的好的品质所引起的爱都應該比同样程度的坏的品质所引起的恨更为强烈一些；这是与我們在經驗中

所发现的情形正相反的。人的性情各不相同，有的倾向于柔和的感情，有的倾向于比较粗暴的感情：但是大体上我们可以说，一般的人或人性既是爱的对象、也是恨的对象，并且需要另外一个可以借着印象和观念的双重关系刺激起这些情感来的原因。482 我们如果设法躲避这个假设，那是徒然的。没有任何现象向我们指出，有那样一种不考虑到人们的优点和其他一切条件的对于人类的爱。我们一般地爱好同伴，不过这也和我们爱好其他任何消遣一样。一个英国人在意大利时就成为英国人的朋友，一个欧洲人在中国时就是欧洲人的朋友；我们如果在月球上遇到一个人，我们或者会单因他是一个人而爱他。不过这只是由于别人和我们有一种关系；这种关系在这些情形下因为限于少数人而就加强起来了。

因此，如果对公众的慈善或对人类利益的尊重不能是正义的原始动机，则对私人的慈善或对于有关的人的利益的尊重，就更不能成为这个动机了。因为假使他是我的敌人，使我有憎恨他的正当理由，那该怎么样呢？他如果是一个坏人，值得全人类的憎恨，那该怎么样呢？他如果是一个守财奴，根本不会利用我们剥夺去他的东西，那该怎么样呢？他如果是一个浪荡的败家子，有了大宗财产，不但无益，反而受害，那该怎么样呢？假如我有急需，有为家庭求得某种东西的紧迫动机，那该怎么样呢？在一切这些情形下，正义的原始动机就会不起作用；结果，正义本身、连同一切产权、权利和义务也就都不发生作用了。

一个富人在道德上有义务将他的多余的财物的一部分分给贫困的人。对私人的慈善如果是正义的原始动机，那么一个人

就沒有义务让其他的人們享有超过他有义务要給他們的更多財物。至少，財產的差异應該很小。人們一般都是把他們的愛置于他們所已占有的东西，而不置于他們所从未享有的东西：因为这种緣故，所以把一个人的任何財物夺去比起不給他任何財物来，是更大的残忍行为。但是誰会說、这是正义的惟一基础呢？

此外，我們还必須考虑，人們所以貪恋他們的所有物，主要⁴⁸³的理由就在于他們认为那些所有物是自己的財產，是由社会法律給他們神圣不可侵犯地确保的財產。不过这是一种次生的考虑，依据于先前的正义和財產概念上面的。

一个人的財產被假設为在一切可能的情形下都是受到保障，不受任何人侵犯的。不过对私人的慈善是、并且也应当是在一切人中間有强有弱的，而在很多人中間（或者說在大多数人中間），必然是根本沒有的。因此，对私人的慈善并不是正义的原始动机。

由这一切所得出的必然結論就是：我們並沒有遵守公道法則的任何真实的或普遍的动机，除了那种遵守的公道和功德自身以外；但是因为任何行为如不能起于某种独立的动机，就不能成为公道的或有功的，所以这里就有一种明显的詭辯和循环推理。因此，我們除非承认，自然确立了一种詭辯，并使詭辯成为必然的和不可避免的，那么我們就必须承认，正义和非义的感觉不是由自然得来的，而是人为地（虽然是必然地）由教育和人类的協議發生的。

对于这个推理，我还要加上一个系論，就是：离开了別于道德感的某些动机或有推动力的某些情感，既然就沒有任何行为

是可以赞美的或可以责备的，所以这些各别的情感对那种道德感必然有一种巨大的影响。我们的责备或赞美，都是依据于这些情感在人性中的一般的势力。在判断动物身体之美时，我们总是着眼于某一个种类的构造；当肢体和姿态符合于那个种类的共同的比例时，我们就断言它们是美好的。同样，当我们断定恶和德的时候，我们也总是考虑情感的自然的和通常的势力；如果情感在两方面离开共同的标准都很远，它们就总是被认为恶劣的而遭到谴责。一个人自然爱他的子女甚于爱他的侄儿，而
484 爱他的侄儿甚于爱他的表兄弟，爱他的表兄弟又甚于爱陌生人，如果其他条件都相等的話。这样，在取舍之間，我们就发生了一个共同的义务标准。我们的义务感永远遵循我们情感的普通的、自然的途径。

为了避免得罪人起见，我在这里必须声明：当我否认正义是自然的德时，我所用自然的一詞，是与人为的一詞对立的。在这个詞的另一个意义下来說，人类心灵中任何原則既然沒有比道德感更为自然的，所以也沒有一种德比正义更为自然的。人类是善于发明的；在一种发明是显著的和绝对必要的时候，那么它也可以恰当地說是自然的，正如不經思想或反省的媒介而直接发生于原始的原則的任何事物一样。正义的規則虽然是人为的，但并不是任意的。称这些規則为自然法則，用語也并非不当，如果我们所謂“自然的”一詞是指任何一个物类所共有的东西而言，或者甚至如果我们把这个詞限于专指与那个物类所不能分离的事物而言。

第二节 論正义与财产权的起源

現在我們進而考察兩個問題：一個問題是：關於正義規則在什麼方式下被人為措施所確立的問題，另一個問題是：什麼理由決定我們把遵守這些規則認為是道德的美，把忽視這些規則認為是道德的丑。這兩個問題以後會顯得是彼此各別的。我們先從討論前一個問題着手。

在栖息于地球上的一切动物之中，初看起来，最被自然所虐待的似乎是无过于人类，自然赋予人类以无数的欲望和需要，而对于緩和这些需要，却給了他以薄弱的手段。在其他动物方面，这两个方面一般是互相补偿的。我們如果單純地考虑獅子是貪 485 食的食肉兽，我們將容易发现它的生活是很困难的；可是我們如果着眼于獅子的身体結構、性情、敏捷、勇武、雄壮的肢体、猛力等等，那末我們就将发现，獅子的这些有利条件和它的欲望恰好是成比例的。羊和牛缺乏这些有利条件，不过牛羊的食欲不是太大，而它們的食物也容易取得。只有在人一方面，軟弱和需要的这种不自然的結合显得达到了最高的程度。不但人类所需要的維持生活的食物不易为人类所寻觅和接近，或者至少是要他花了劳动才能生产出来，而且人类还必须备有衣服和房屋，以免为风雨所侵袭；虽然单就他本身而論，他既然沒有雄壮的肢体，也沒有猛力，也沒有其他自然的才能，可以在任何程度上适应那么多的需要。

人只有依賴社会，才能弥补他的缺陷，才可以和其他动物势均力敌，甚至对其他动物取得优势。社会使个人的这些弱点都

得到了补偿;在社会状态中,他的欲望虽然时刻在增多,可是他的才能却也更加增长,使他在各个方面都比他在野蛮和孤立状态中所能达到的境地更加满意、更加幸福。当各个人单独地、并且只为了自己而劳动时,(1)他的力量过于单薄,不能完成任何重大的工作;(2)他的劳动因为用于满足他的各种不同的需要,所以在任何特殊技艺方面都不可能达到出色的成就;(3)由于他的力量和成功并不是在一切时候都相等的,所以不论哪一方面遭到挫折,都不可避免地要招来毁灭和苦难。社会给这三种不利情形提供了补救。借着协作,我们的能力提高了;借着分工,我们的才能增长了;借着互助,我们就较少遭到意外和偶然事件的袭击。社会就借这种附加的力量、能力和安全,才对人类成为有利的。

486 但是为了组成社会,不但需要社会对人们是有利的,而且还需要人们觉察到这些利益;人类在其未开化的野蛮状态下,不可能单凭研究和思索得到这个知识。因此,最幸运的是,对于那些补救方法原是辽远的和不清楚的需要,恰好有另一种需要与之结合,那种需要有一种当时可以满足并较为明显的补救方法,因而可以正确地被认为是人类社会成立的最初的原始原则。这种需要就是两性间的自然欲望,这种欲望把两性结合起来,并维系他们的结合,以后由于对他们的子女的共同的关切,又发生了一种新的联系。这种新的关切又变成亲子之间的联系原则,并形成了一个人数较多的社会。在这个社会中,父母凭其优越的体力和智慧这个有利条件,管理着家务,同时又因为他们对子女有一种自然的爱,所以他们在对其子女行使权威时,就受了限制。不久,

习惯因为在子女的幼小心灵上起了作用，使他們感到他們由社会方面所可获得的利益，并且使他們磨去棱角，以及妨害他們的团結的倔强感情，而借此把他們逐漸培养成适宜于社会生活。

因为我們必須承认，人性的各种条件不論如何使人类的結合成为必要的，而且性欲和自然爱情不論如何可以似乎使这种結合成为不可避免的：可是在我們的自然性情中和我們的外界条件中还有其他一些特点，它們对于那种必需的結合是很不利的，甚至是相反的。在自然性情方面，我們应当认为自私是其中最重大的。我很知道，一般地說，自私这个性质被渲染得太过火了，而且有些哲学家們所乐于尽情描写的人类的自私，就像我們在童話和小說中所遇到的任何有关妖怪的記載一样荒誕不經，与自然离得太远了。我远不认为人类除了对自己以外，对其他⁴⁸⁷事物沒有任何爱情；我相信，我們虽然极少遇到一个爱某一个人甚于爱自己的人，可是我們也同样很少遇到一个人，他的仁厚的爱情总加起来不超过他的全部自私的感情的。参考一下通常的經驗：你不是看到，家庭的全部开支虽然一般是在家长的支配之下，可是很少有人不把他的家产的絕大部分用在妻子的快乐和儿女的教育上面，而只留极小的一部分供自己的享用和娱乐。这是我們在那些有爱情上的联系的人們方面所可看到的，而且我們也可以推測，其他沒有这种联系的人們如果处在同一情況下，也会是一样的。

但是我們虽然必須承认人性中具有慷慨这样一种美德，可是我們同时仍然可以說，那样一种高貴的感情，不但使人不能适合于广大的社会，反而和最狹隘的自私一样，使他們几乎与社会

互相抵触。因为每个人既然爱自己甚于爱其他任何一个人，而且在他对其他人的爱中間，对于自己的亲戚和相識又有最大的爱，所以这就必然要产生各种情感的对立，因而也就产生了各种行为的对立；这对于新建立起来的結合不能不是有危险的。

但是还有一点值得提出，就是各种情感的这种冲突情形，倘使沒有我們外界条件中的一个特点和它联合起来、并为它提供了一个发作的机会，它也只会带来很小的危险。人类所有的福利共有三种：一是我們內心的滿意；二是我們身体的外表的优点；三是对我們凭勤劳和幸运而获得的所有物的享用。对于第一种福利的享受，我們是絕對安全无虑的。第二种可以从我們身上夺去，但是对于剝夺了我們这些优点的人們却沒有任何利益。只有最后的一种，既可以被其他人的暴力所劫取，又可以經過轉移而不至于遭受任何損失或变化；同时这种財富又沒有足够的数量可以供給每个人的欲望和需要。因此，正如这些財物的增益是社会的主要有利条件一样，它們的占有的不穩定和它們的稀少却是主要的障碍所在。

我們不可能希望在未受教化的自然状态中給这种不利条件找到一种补救方法；我們也不能希望，人类心灵中有任何一个自然的原則，能够控制那些偏私的感情，并使我們克服由我們的外界条件所发生的那些誘惑。正义观念永不能达成这个目的，或被认为是能够促使人們以公道行为互相对待的一个自然原則。我們现时所理解的那一种德〔正义〕，未开化的、野蛮的人們是永远不会梦想到它的。因为侵害或非义的概念涵攝着对他人所犯的不道德或恶。各种不道德既然都是由情感的某种缺点或不健

全而得来的，而这种缺点既是必然在很大程度上根据心灵结构中通常的自然作用过程被判断的，所以我们只要考察一下我们对他人所发生的那些感情的自然的和通常的力量，就很容易知道自己对他人是否犯了不道德。但是可以看到，在我们原始的心理结构中，我们最强烈的注意是专限于我们自己的；次强烈的注意才扩展到我们的亲戚和相识；对于陌生人和不相关的人们，则只有最弱的注意达到他们身上。因此，这种偏私和差别的感情，必然不但对我们社会上的行为有一种影响，而且甚至对我们的恶和德的观念也有一种影响；以至于使我们认为显著地违反那样一种偏私程度（不论是把感情过分扩大或过分缩小），都是恶劣的和道德的。在我们关于行为的通常的判断中，我们可以看出这一点来：一个人如果把他的全部爱情集中在他的家庭，或者竟然不顾他的家人，而在利害冲突之际，偏向了陌生人 489 或偶然的相识，我们就要责备他。由上所述，我们可以断言，我们的自然的、未受教化的道德观念，不但不能给我们感情的偏私提供一种补救，反而投合于那种偏私，而给予它以一种附加的力量和影响。

因此，补救的方法不是由自然得来，而是由人为措施得来的；或者，更恰当地说，自然拿判断和知性作为一种补救来抵消感情中的不规则的和有利的条件。因为当人们在早期的社会教育中感觉到社会所带来的无限利益，并且对于交游和交谈获得了一种新的爱好；当他们注意到，社会上主要的乱源起于我们所谓的外物，起于那些外物可以在人与人之间随意转移而不稳定的；这时他们就一定要去找寻一种补救方法，设法尽可能地把那

些外物置于和身心所有的那些固定的、恒常的优点相等的地位。要达到这个目的，沒有別的办法；只有通过社会全体成員所締結的協議使那些外物的占有得到稳定，使每个人安享他凭幸运和勤劳所获得的財物。通过这种方法，每个人就知道什么是自己可以安全地占有的；而且情感的在其偏私的、矛盾的活动方面也就受到了約束。这种約束也并不违反这些情感；因为如果是这样，人們就不会投入这种約束，并加以維持；这种約束只是违反了这些情感的輕率和卤莽的活动。我們戒取他人的所有物，不但不违背自己的利益或最亲近的朋友的利益，而且还只有借这样一个協議才能最好地照顾到这两方面的利益；因为我們只有通过这种方法才能維持社会，而社会对于他們的福利和存在也和对于我們自己的福利和存在一样，都是那样必要的。

490 这种協議就其性质而論，并不是一种許諾 (promise)，因为甚至許諾本身也是起源于人类協議，这点我們后来将会看到。協議只是一般的共同利益感觉；这种感觉是社会全体成員互相表示出来的，并且誘导他們以某些規則来調整他們的行为。我观察到，让別人占有他的財物，对我是有利的，假如他也同样地对待我。他感觉到，調整他的行为对他也同样有利。当这种共同的利益感觉互相表示出来、并为双方所了解时，它就产生了一种适当的决心和行为。这可以恰当地称为我們之間的協議或合同，虽然中間並沒有插入一个許諾；因为我們双方各自的行为都参照对方的行为，而且在作那些行为时，也假定对方要作某种行为。两个人在船上划桨时，是依据一种合同或協議而行事的，虽然他們彼此从未互相作出任何許諾。关于財物占有的稳定的

規則虽然是逐漸發生的，并且是通过緩慢的进程，通过一再經驗到破坏这个規則而产生的不便，才获得效力，可是这个規則并不因此就不是由人类協議得來的。正相反，这种經驗还更使我們确信，利益的感觉已成为我們全体社会成員所共有的，并且使我們對他們行为的未来的規則性发生一种信心；我們的节制与戒禁只是建立在这种期待上的。同样，各种語言也是不經任何許諾而由人类協議所逐漸建立起來的。同样，金銀也是以这个方式成为交換的共同标准，而被认为足以償付比金銀价值大出百倍的东西。

在人們締結了戒取他人所有物的協議、并且每个人都获得了所有物的穩定以后，这时立刻就發生了正义和非义的观念，也發生了財產權、權利和義務的观念。不先理解前者，就无法理解⁴⁹¹后者。我們的財產只是被社会法律、也就是被正义的法則、所确认为可以恒常占有的那些財物。因此，有些人不先說明正义的起源，就来使用財產權、權利或義務等名詞，或者甚至在那种說明中就应用这些名詞，他們都犯了极大的謬誤，而永不能在任何坚实的基础上进行推理。一个人的財產是与他有关系的某种物品。这种关系不是自然的，而是道德的，是建立在正义上面的。因此，我們如果不先充分地了解正义的本性，不先指出正义的起源在于人为的措施和設計，而就想像我們能有任何財產观念，那就很荒謬了。正义的起源說明了財產的起源。同一人为措施产生了这两者。我們的最初的、最自然的道德感既然建立在我們情感的本性上，并且使我們先照顾到自己和亲友，然后顾到生人；因此，不可能自然而然地有像固定的權利或財產權那样一回

事，因为人类的种种对立的情感驅使他們趋向种种相反的方向，并且不受任何協議或合同的約束。

沒有人能够怀疑，划定財產、穩定財物占有的協議，是确立人类社会的一切条件中最必要的条件，而且在确定和遵守这个規則的合同成立之后，对于建立一种完善的和諧与协作來說，便沒有多少事情要做的了。除了这种利益情感之外，其他一切情感或者是容易約束的，或者是虽然放纵，也并不发生那样有害的結果。虛榮心倒是可以认为一种社会的情感，是人与人結合的联系。怜悯和愛也可以在同样的观点下来看待。至于妒忌和报复，虽然有害，但它們的作用是間歇的，并且是指向我們所认为高出于我們的人或是我們的敌人的那些特殊的人們。只有这种为自己和最接近的亲友取得財物和所有物的食欲是难以滿足的、永久的、普遍的、直接摧毀社会的。几乎沒有任何一个人不被这种食欲所激动；而且当这种食欲的活动沒有任何約束、并遵循它的原始的和最自然的冲动时，每个人都有害怕它的理由。因此，整个說来，我們应当认为在建立社会方面所遇到的困难是大是小，就决定于我們在調节和約束这种情感方面所遇到的困难之是大是小。

的确，人类心灵中任何感情都沒有充分的力量和适当的方向来抵消貪得的心理，使人們戒取他人的所有物，并借此使他們成为社会的合适的成員。对于陌生人的慈善是太微弱了，不足以达成这个目的；至于其他情感，則它們反而会煽动这种贪心，因为我們看到，我們的財富越大，則我們越有滿足我們一切欲望的能力。因此，沒有一种情感能够控制利己的感情，只有那种感

情自身，借着改变它的方向，才能加以控制。不过这种变化是稍加反省就必然要发生的；因为显而易见，那种情感通过約束、比起通过放纵可以更好地得到滿足；我們維持了社会，就比在孤立无援的状态下（这种状态是必然随着暴力和普遍的放纵而来的），在获得所有物方面就有了大得很多的进步。因此，关于人性善恶的問題，絕不包含在关于社会起源的那另一个問題之內；这里所考虑的只有人类智愚程度的問題。因为自利情感不論被认为是善良的或恶劣的，情形都是一样的；因为只有它本身才約束住自己；因此，它如果是善良的，那么人类是借这种德而成为有社会性的；如果是恶劣的，那么他們的这种恶也有同样的效果。

这个情感既然是通过建立財物占有的稳定这种規則而約束自己的；所以这个規則如果是深奥而难以发明的，那么社会就必须被看作可說是偶然的，是許多世代的产物。但是如果我們发现，沒有东西比这个規則更为簡易而明显；如果我們发现每一个父母，为了在子女間維持和平，必須确立这个規則；如果我們发现，正义的这些最初萌芽随着社会的扩大，必然日益改善；如果这一切都显得是明白的（这是一定如此的），那么我們就可以断言，人类絕不可能长期停留在社会以前的那种野蛮状态，而人类的最初状态就該被认为是具有社会性的。不过这也不妨碍哲学家們随意把他們的推理扩展到那个假設的自然状态上，如果他們承认那只是一个哲学的虛构，从来不曾有、也不能有任何现实性。人性由两个主要的部分組成，这两个部分是它的一切活动所必需的，那就是感情和知性；的确，感情的盲目活动，如果沒有

知性的指导,就会使人类不适于社会的生活;但由于心灵的这两个组成部分的分别活动所产生的结果,却也可以允许我们分别加以考察。允许自然哲学家们的那种自由,也可以允许精神哲学家们;自然哲学家很通常地把任何运动当作是复合的、由两个彼此各别的部分组成的,虽然在同时他们也承认运动的本身是单一而不可分的。

因此,自然状态就应当被认为是单纯的虚构,类似于诗人人们所臆造的黄金时代;唯一的差别是,自然状态被描写为充满着战争、暴力和非义,而黄金时代则被描绘为最魅人的、最和平的状态。在自然的那个最初时代,四季温和(如果我们相信诗人人们的话),人类无须备有衣服和房屋来抵御酷暑和严寒。河川里流着酒、乳;橡树产着蜜;自然界自发地产生着最宝贵的珍饈。那个幸福时代的主要优点还不止这些。不但自然界没有风暴,而且现在引起人类的争吵和混乱的那些更为猛烈的风暴,也从来不会在人类胸中发生。贪婪、野心、残忍、自私从来不曾听到过;人类心灵中所熟悉的仅有的活动只有慈爱、怜悯和同情。甚至我的和你的这个区别,也被排除于那些幸福的人们的心灵之外,而财产权和义务、正义和非义等概念也就随之而不存在。

毫无疑问,这应当被认为是一种无聊的虚构;可是也值得我们注意,因为没有东西更明显地表明成为我们现在考察题材的那些德的起源了。我已经说过,正义起源于人类协议;这些协议是用以补救由人类心灵的某些性质和外界对象的情况结合起来所产生的某种不便的。心灵的这些性质就是自私和有限的慷慨;至于外物的情况,就是它们的容易转移,而与此结合着的是

它們比起人类的需要和欲望来显得稀少。但是不管哲学家們在那些思辨中如何感到迷惑，詩人們却受到某种鉴别力或普通的本能較為正确的指导，这种本能在大多数的推理中比我們所熟悉的那种艺术和哲学的識见还走得更远一些。詩人們容易地就看到了，如果每一个人对其他人都有—种慈爱的关怀，或者如果自然大量供应我們的一切需要和欲望，那么作为正义的前提的利益計較、便不能再存在了，而且现在人类之間通行的財產和所有权的那些区别和限制也就不需要了。把人类的慈善或自然的恩賜增加到足够的程度，你就可以把更高尚的德和更有价值的幸福来代替正义，因而使正义归于无用。由于我們的所有物比起我們的需要来显得稀少，这才刺激起自私；为了限制这种自私，人类才被迫把自己和社会分开，把他們自己的和他人的財物加以区别。⁴⁹⁵

我們也无需求助于詩人的虛构来明了这一点；除了事物本身的道理以外，我們也可以借平常的經驗和观察发现这个真理。我們很容易看到，慈爱的感情使一切东西成为亲族間的共同財物；而夫妇尤其是互相忘掉了他們的財產权，不分你的和我的；而你的和我的这个区别在人类社会中却是那样必要的，而又是引起那么大的糾紛的。人类的外界条件的任何变化也会产生同样的效果，例如当任何东西多到足以滿足人类的一切欲望时，財產的区别便完全消失，而一切东西都成为共有的了。在空气和水方面，我們可以看到这种情形，虽然这些是一切外界对象中最有价值的东西；因而我們可以容易地断言，如果每样东西都同样丰富地供給于人类，或者每个人对于每个人都有像对自己的那

种慈爱的感情和关怀，那么人类对正义和非义也就都不会知道了。

因此，这里就有一个命题，我想，可以认为是确定的，就是：正义只是起源于人的自私和有限的慷慨、以及自然为满足人类需要所准备的稀少的供应。如果我们回顾一下，我们就将发现，这个命题对于我们关于这个论题所已说过的某些话给予一种附加的力量。

第一，我们由此可以断言，对公益的尊重或强烈的广泛的慈⁴⁹⁶善，不是我们遵守正义规则的最初的、原始的动机；因为我们承认，人类如果赋有那样一种慈善，这些规则根本是梦想不到的。

第二，我们由同一原则可以断言，正义感不是建立在理性上的，也不是建立在外面的永恒的、不变的、具有普遍约束力的某些观念关系的发现上面的。因为我们既然承认，如上所述的人类的性情和外界条件中那样一种改变、会完全改变我们的职责和义务，所以认为道德感是由理性得来的那个通常的体系、就必须说明这种改变为什么必然要在种种关系和观念中产生那种变化。但是显而易见，人类的广泛的慷慨和一切东西极度的丰富所以能消灭正义观念的惟一原因，就在于这些条件使正义观念成为无用的了；而在另一方面，人类的有限的慈善和贫困的状况所以会产生那种德，只在于使那种德成为公益和每个人的私利所必需的条件。由此可见，使我们确立正义法则的乃是对于自己利益和公共利益的关切；而最确实的一点就是：使我们发生这种关切的并不是任何观念的关系，乃是我们的印象和情绪，离开了这些，自然中每样事物都是对我们漠然无关的，丝毫都不能影

响我們。因此，正义感不是建立在我們的观念上面，而是建立在我們的印象上的。

第二，我們还可以进一步証实前面的命題，就是：产生这种正义感的那些印象不是人类心灵自然具有的，而是发生于人为措施和人类協議。因为性情和外界条件方面的任何重大变化既然同样地消灭正义和非义，而且这样一种变化所以有这种結果，只是由于改变了我們自己的和公共的利益；因此，必然的結果就是：正义規則的最初确立是依靠于这些不同的利益的。但是人們如果是自然地追求公益的，并且是热心地追求的，那末他們就不会梦想到要用这些規則来互相約束；同时，如果他們都追求他們自己的利益，絲毫沒有任何預防手段，那么他們就会橫冲直撞 497地陷于种种非义和暴行。因此，这些規則是人為的，是以曲折和間接的方式达到它們的目的的，而且产生这些規則的那种利益，也不是人类的自然的、未經改造的情感原来所追求的那樣一种利益。

为了更进一步明了这点起见，我們可以考慮，正义規則虽然只是由利益所确立的，可是这些規則与利益的联系却有些独特，和其他場合下所可以观察到的现象不同。单独的一个正义行为往往违反公益；而且它如果孤立地出现，而不伴有其他行为的話，它本身就可以危害社会。当一个有德的、性情仁厚的人将一大宗的財產还给一个守財奴、或作乱的頑固派时，他的行为是公正的和可以夸奖的，不过公众却是真正的受害者。单独的正义行为，单就其本身来考虑，对私利也并不比对公益更有助益；我們很容易設想，一个人如何可以由于一个非常的正直行为而陷

于穷困,并可以有理由地願望,正义的法則对那个单独的行为在宇宙間暫時停止作用。不过单独的正义行为虽然可以违反公益或私利,而整个計劃或設計确是大有助于維持社会 and 个人的幸福的,或者甚至于对这两者是絕對必需的。益处和害处是不可能分离的。財產必須稳定,必須被一般的規則所确立。在某一个例子中,公众虽然也許受害,可是这个暫时的害处,由于这个規則的坚持执行,由于这个規則在社会中所确立的安宁与秩序,而得到了充分的补偿。甚至每一个人在核算起来的时候,也会发现自己得到了利益;因为如果没有正义,社会必然立即解体,而每一个人必然会陷于野蛮和孤立的状态,那种状态比起我們

498 所能设想到的社会中最坏的情况来,要坏过万倍。因此,当人們有了充分的經驗观察到,单独一个人所作出的单独的一个正义行为不論可以有什么不良的結果,可是全体社会所共同奉行的全部行为体系对于全体和个人都有无限的利益: 于是不久就有正义和財產权发生了。社会上每一个成員都感觉到这种利益: 每个人都向其他的人表示出这种感觉,并且表示决心,願以这种感觉来調整他的行为,假使其他人也照样行事的話。无需再有其他条件来诱导社会中任何一个人在一遇到机会时便作出一个正义行为。这就給其他人立了一个榜样。这样,正义就借一种協議或合同而确立起来,也就是借那个被假設为全体所共有的利益感觉而确立起来;在这种感觉支配之下,人們在作出每一个单独的正义行为时,就都期待其他人也会照样行事。如果没有这个協議,就没有一个人会梦想到有正义那样一种的德,或者会被诱导了去使自己的行为符合于正义。就任何单独的行为而

論，我的正义行为或許在各个方面都是有害的；只有在別人也會仿效我的榜樣這個假設上，我才能够被誘導了去採納那一種德；因为只有這種彼此協作才能使正义成為有利的或給予我以遵守正义規則的任何動機。

現在我們要來討論我們所提出的第二個問題，就是：為什麼我們把德的觀念附于正义，把惡的觀念附于非义。我們前面既然已經確立了若干原則，所以這個問題不至于花費我們很多的時間。關於這個問題，我們現在所能說的話，可以用幾句話來結束。要得到進一步的詳論，讀者必須等到本卷的第三章。正义的自然的約束力，即利益，我們已加以充分說明；但是關於道德的約束力，即是非之感，則我們必須首先考察自然的德，然後才能給以充分而滿意的說明。

人們既然凭經驗發現，他們的自私和有限的慷慨，如果自由地進行活動，會使他們完全不適合於社會，同時他們又已觀察 499 到，社會是滿足那些情感的必需條件；所以他們自然就樂於把他們置於那些使與人交往更加安全、更為方便的規則的約束之下。因此，他們最初只是由於利益的考慮，才一般地並在每個特殊例子下被誘導了以這些規則加於自己的身上，並加以遵守；而且在社會最初成立的時候，這個動機也就是足夠的強有力的。不過當社會的人數增多、擴大成一個部族或民族時，這個利益就較為疏遠了；而且人們也不容易看到，這些規則每一次所遭到的破壞，隨着就有混亂發生，如像在狹小的社會中那樣。不過我們在自己的行為中雖然往往看不到我們由維持秩序所得到的那種利益，並且可以追逐較小的和較切近的利益，可是我們永遠不會

看不到我們由于他人的非义所間接或直接遭受的損害；因为我們在那种情形下，不会被情感所蒙蔽，也不会因为相反的誘惑而抱有偏见。不但如此，而且即当非义行为与我們距离很远、而絲毫影响不到我們的利益时，它仍然使我們不高兴；因为我們认为它是危害人类社会的，而且誰要和非义的人接近，誰就要遭到他的侵害。我們通过同情感到他們所感到的不快；而且在一般观察之下，人类行为中令人不快的每样事情都被称为恶，而凡产生快乐的任何事情同样也被称为德；所以道德的善恶的感觉就随着正义和非义而发生。在现在情形下，这种感觉虽然是由思維他人的行为得来的，可是我們也总是把它甚至于扩展到我們自己的行为上。通則的效力达到它們所由以发生的那些例子之外；同时我們也自然会同情他人對我們所抱有的情緒。由此可見，自私是建立正义的原始动机；而对于公益的同情是那种德所引起的道德贊許的来源。

这个情緒发展的过程虽然是自然的，甚至是必然的，可是它在这里确是又受到了政治家們的人为措施的促进；政治家們为了更容易統治人們起见，为了在人类社会中維持安宁起见，曾經努力产生对于正义的一种尊重，和对于非义的一种憎恶。这必然要产生一种結果；但十分明显的是，有些道德学的作者們把这一点过分夸大了，并且似乎尽了最大的努力把一切的道德感說成是人类所根本不具有的。政治家們的任何人为措施可以帮助自然产生自然向我們所启示的那些情緒，甚至在有些場合下还可以单独产生对任何一个特殊行为的一种贊許或尊重；不过这不可能是我們区别恶与德的惟一原因。因为自然在这一方面如

果不协助我們，政治家們尽管談論光榮的或耻辱的、可以讚美的或可以責备的等等的話，也是徒然的。这些詞語会成了完全不可理解的，会不再有任何观念附于其上，正如它們是我們所完全不懂的語言中的詞語一样。政治家們所能做到的，最多只是把自然的情緒扩展到它們原来的界限以外；但是自然仍然必須先提供材料，給予我們以某种道德区别的概念。

正像公众的称赞和責备增加我們对于正义的尊重，私人的教育和教导也有助于同样的效果。因为父母們既然容易观察到，一个人越是正直和高尚，他就越是对自己 and 他人有利，而且他們也观察到，当习惯和教育对利益和反省加以协助的时候，那些原則便越有力量：由于这些理由，他們就乐于从他們的子女的最初嬰兒时起，把正直的原則教导他們，教导他們把維持社会的那些規則的遵守看成是有价值的、光榮的，而把那些規則的破坏看成是卑鄙的、丑惡的。通过这个方法，荣誉感就可以在他們的幼嫩 501 的心灵中扎根，并且长得极为坚实而巩固，以至它們与人性中那些最主要的原則以及我們天性中最根深蒂固的那些原則可以等量齐观。

当主张正义有功和非义有过的这个意见一經在人类中間确立以后，人們对名誉就发生了关切，这就使荣誉感更进一步巩固了起来。感动我們最深切的就是我們的名誉，而我們的名誉在最大程度上是决定于我們对他人財產的行为。由于这个緣故，顾到自己的品格、或想与他人和好相处的人們，都必須給自己立一条不可违犯的法則，即不受任何誘惑的驅使、去违犯一个正直而高尚的人所必须具备的那些原則。

在結束这个題目之前,我只想再提出一点,就是:我虽然說,在自然状态下、或在社会以前的那种假想的状态下,沒有正义和非义,可是我并不說,在那样一种状态下可以允許侵犯他人的財產。我只是主张,那时候沒有財產权这一回事,因而也就不能有正义或非义那一回事。在討論許諾时,我还有机会要对許諾作与此类似的考虑;我希望这里所作的考虑在适当衡量以后,足以消除人們对于前面关于正义和非义的意见的一切反感。

第三节 論确定財產权的規則

虽然关于稳定財物占有的規則的确立对人类社会不但是有用的,而且甚至于是絕對必需的,但是这个規則如果仅仅停留于
502 这种籠統的說法,它就决不能达到任何目的。必須找到某种方法,使我們借此可以划定某些特殊的財物应当归某个特殊的人所有,而其余人类則被排除于其占有和享用之外。因此,我們其次的任务,就必然在于发现限制这个一般規則、并使它适合于世人通用和实践的那些理由。

显而易见,那些理由的成立,并不是由于特殊的个人或公众在享有任何特殊的財物时比在其他任何人占有那些財物时,具有更大的效用或利益。毫无疑問,每个人如果都占有最适合于他的、适于他使用的东西,那是最好的了;不过这种适合关系可以在同时为若干人所共有。除此以外,它还可以引起那样許多的爭执,而且人們在判断这些爭执时,也会那样地偏私和激动,致使那个含糊而不确定的規則与人类社会的安宁是絕不相容的。人們所以締結稳定財物占有的協議,原是为了防止一切糾

紛和爭執的起因；可是我們如果允許在各種場合下，隨着應用這個規則時所發現的各種特殊效用，各不相同地來應用這個規則，那麼我們就永不能達到防止爭端的這個目的了。正義在它的判決中絕不考慮財物對具體個人的適合或不適合，而是遵循着比較廣泛的觀點來作出決定的。不論一個人是慷慨的或是一個守財奴，都同樣地受到正義的優待，並且甚至在對於他是完全無用的東西方面與人爭執時，也同樣容易獲得有利於他的判決。

因此，必然的結果就是：所有物必須穩定的那個一般規則，不是根據特殊的判斷而被應用的，而是根據必須擴展到整個社會的、不能由於好惡而有改變的其他一些一般規則而被應用的。我想用下面的例子來說明這一點。我首先考慮處於野蠻和孤立狀態下的一批人；隨後假設他們感到那種狀態的苦難，並預見到社會將會帶來的利益，因而互相找尋對方作伴，提議互相保護，⁵⁰³互相協助。我還假設，他們賦有那樣大的智慧，以至立刻看到，建立社會和互助合作的這個計劃所遭到的主要障礙就在於他們的天性中的貪欲和自私；為了補救這種缺點，他們締結了穩定財物占有、互相約束、互相克制的協議。我感覺到，這種推論方法並不完全自然；不過我這裡只是假設這些考慮是一下子形成的，而事實上它們是不知不覺地逐漸形成的；除此以外，我認為下面這種情形也是很可能的，就是：若干人由於各種意外事情與其原來的社會分離以後，也可以被迫互相形成一個新的社會；在那種情形下，他們就完全處於上述的那種情況。

因此，顯而易見，在這種情況下，當確立社會和穩定財物占有的一般協議締結以後，他們遇到的第一個困難就是：如何分配

他們的所有物，并分給每个人以他在将来必然可以永远不变地享有的特殊部分。这个困难不会阻挡他們很久，他們立刻会看到，最自然的办法就是，每个人繼續享有其现时所占有的东西，而将財产权或永久所有权加在现前的所有物上面。习惯的效果是那样的大，以至它不但使我們安于我們所长期享用的任何財物，并且甚至使我們对它发生爱好，使我們爱它甚于爱其他一些可能更有价值的、但為我們不很熟悉的东西。长时期在我們眼前的、而又為我們得心应手地使用的东西，我們对它就最为爱不忍释；但是我們所从未享用过的、不习惯的所有物，則我們离开了它，生活中也沒有什么不便。因此，显而易见，人們很容易同意这个办法，就是：让各人繼續享有他现时所占有的东西；而他們所以那样自然地一致选择这个办法，其理由也在于此^①。

① 当对于同一个现象有若干的原因呈现出来时，决定哪一个原因是主要的、起主导作用的，是哲学中最困难的一个問題。这里很少有任何非常精确的論証、来确定我們的选择；人們只好根据由类比推断和相似例子的比較而得来的鉴别力或想像力来指导自己。例如，在现在的情形下，确定財产权的规则无疑地大部分都有公益为其动机；但是我仍然猜想，这些规则主要是由想像、或者說我們的思想和想像的較為浅薄的特性所确定的。我将繼續說明这些原因，让讀者自己去决定，或是选取那些发于公益的原因，或是选取那些来自想像的原因。我們將从討論现实占有者的权利开始。

我在前面〔第一卷，第四章，第五节〕已經提到人性有一种性质，就是：当两个对象出现在一种密切的关系中时，心灵就容易給予它們以一种附加的关系，以便补足那种結合；这种傾向是那样强烈的，以至往往使我們陷于种种錯誤（例如把思想和物质結合起来的那种錯誤），如果我們发现它們足以达到那个目的。我們的許多印象并不能占有場所或位置；可是我們却假設那些印象和我們的视觉印象及触觉印象有一种場所上的結合，这只是因为它們被因果关系結合起来，并且已經在想像中联合起来。因此，我們既然能够虛构一个新的关系、甚至一种謬誤的关系、来补足任何一种結合，所以我們就容易想像，如果有任何关系是依靠于心灵的，心灵便容易把它們和先前的任何关系結合起来，并通过一种新的联系，把那些已在想像中結合

但是我們可以說，把財產權歸于現實占有者的這個規則雖然是自然的，並且因此是有用的，可是它的效用不超出社會最初形成的時期；永遠遵守這個規則，就會是非常有害的。這個規則會排除財物的償還，而且使各種非義行為都得到認可和獎勵。因此我們必須找尋在社會一旦建立起來以後仍然可以產生財產權的其他一些條件；屬於這一類條件的，我發現最主要的有四種，即占領、時效、添附和繼承。我們將簡略地考察各項，並先由占領談起。

一切外界財物的占有是变化和不定，這對於建立社會是最重要的障礙之一，同時也是人們通過明白的或默認的普遍同意、而以我們現在所謂正義和公道的規則來約束自己的理由所在。在實行這種約束以前人們所處的那種苦難狀態，就是人們所以儘快地採取那種補救方法的原因；這也使我們容易說明，我

起來的對象加以結合。例如，當我們排列各種物體時，我們總是把那些互相類似的東西置于互相接近之處，或者至少置在相應的觀點之下；這是因為我們把接近關係與類似關係結合起來，或把位置上的類似關係與性質上的類似關係結合起來，就感到一種滿意。這是容易用已知的人性的特性來加以說明的。當心靈已決定要結合某些對象、但是還沒有決定選取哪些特殊的對象時，它就自然著眼於那些關聯的對象。那些對象已經在心靈中結合起來；它們同時呈現于想像之前，這時它們的結合就不需要任何新的理由，反而需要很強有力的理由，才能使我們忽略這種自然的親密關係。當我們以後討論美的時候，我們還有機會詳細說明這一點。這裡，我們可以滿足于說明這一點，就是：在整理一個書齋中的書籍和客廳中的椅子時所有的那種對秩序和整齊的愛好，也可以通過限制關於穩定財物占有的那個一般的規則，而有助於社會的形成和人类的幸福。財產權既然形成一個人和一個對象間的關係，所以就很自然地要把它建立在某種先前的關係上，而且財產權既然只是社會法律所確保的一種永久所有權，所以就很自然地要把它加在現實占有上，由於現實占有是與永久占有類似的一種關係。因為，這種關係也有它的影響。如果結合一切種類的关系是自然的，那麼把那些類似的關係和關聯的關係結合起來，就更是自然的了。

們为什么把财产权观念附加于最初的占有或占領之上。人类不願意使财产权(即使在最短的时间內)悬空,或者給暴力和紛乱打开一点点的門路。此外,我們还可以說,最初的占有总是最能引起人們的注意;如果我們原来忽略了这一点,我們就沒有絲毫理由把财产权归于任何一种繼續的占有了^①。

506 现在留待解决的,就是精确地决定“占有”的含义;这并不如我們初看时所想像的那樣容易。不但當我們直接接触任何东西时,我們可以說是占有了它,而且當我們对那种东西处于那樣一种关系,以致有能力去使用它,并可以随着自己現前的意願或利益来移动它、改变它或消灭它的时候,也可以說是占有了那个东西。因此,这种关系是一种因果关系;财产权既然只是依据正义規則或人类協議而得来的一种稳定占有,所以也应当看作是同样的因果关系。但是在这里我們可以注意,随着我們所可能遇到的阻碍的概然性之或大或小,我們使用任何对象的能力的确定程度也就有人有小;而这种阻碍的概然性既然可以不知不觉地有所增加,所以我們在許多情形下就不可能决定占有是从何时开始,何时終止;我們也沒有确定标准,可以根据了它来决定这一类的爭端。一个野猪落在我們的陷阱中,如果它“不可能”

① 有些哲学家們解释这种占領权說,每个人对于自己的劳动都有一种财产权,当他把那种劳动加于任何东西上面时,这就使他对全部的东西获得了财产权。但是,第一,对于有几种占領,我們并不能說是把我們的劳动加于我們所获得的对象上:例如我們由于在草地上放牧牛羊、因而占領那片草地。第二,这种說法是以添附来解释这个問題,这是一种无謂的繞圈了。第三,除了在比喻的意义以外,我們不能說是把我們的劳动加于任何东西上。恰当地說,我們只是借自己的劳动把那个对象作了某种改变。这就形成我們与对象之間的一种关系,由此就(根据前面的原則)发生了财产权。

逃脫，它就被认为被我們所占有。不过我們所謂“不可能”是什么意思呢？我們如何能将这种不可能同很不可能分开呢？我們又如何确切地分別“很不可能”与“很可能”呢？請划出两者的精确界限，并指出我們是借什么标准来决定在这个題目上可能发生的、并且在經驗中往往发生的一切爭端。^①

① 我們如果想在理性和公益方面給这些疑难找寻解答，我們將永不会得到滿足；我們如果在想像方面找寻解答，那么显而易见，作用于想像官能上面的那些性质，是那样不知不觉地逐渐互相混合的，以至不可能給予它們以任何精确的界限。如果我們再考虑到，我們的判断随着对象而有显著的变化，而且同一的能力和接近关系在一种情形下被认为占有，而在其他情形下則不被认为占有：那么在这个問題方面的困难就更会增加。一个人如果把一只兔子追得精疲力竭，那么如果有另外一个人跑到他前面，攫取那个猎物，他就会认为那是一种非义的行为。但是同一个人如果前去摘一个他手所能及的苹果，而同时又有一个較他更为敏捷的人，跑在他前面，取到那个苹果，他就沒有任何抱怨的理由。这种差别的理由就在于：兔子的僵臥不动不是它的自然状态，而是人的勤勞的結果，因而在那种情形下形成了对猎人的一种强烈的关系，而在另一种情形下則沒有这种关系。

这里可以看出，一种确定和必然的享用能力，如果沒有接触或其他明显的关系，往往产生不了财产权；而且我还要进一步說，一种明显的关系，即使沒有任何现实的享用能力，有时也足以产生对任何对象的权利。单是看到一个东西，很少被人认为一种重大的关系，除非那个对象是隱藏着的、或是很曖昧的；在后一种情形下，我們发现，单纯看见一东西就足以給人以财产权，这是根据于“甚至整个大陆也属于首先发现它的那个民族”那样一个原理的。但是我們可以注意到，在发现和占有这一个例子中，最初的发现人和占有人必須在那个关系上加上自己要成为所有主的一种意向，否則那个关系并不会产生它的效果；这是因为在我們的想像中，财产权和那个关系之間的联系并不是很大的，而还需要那样一个意向加以协助。

从所有这些情况中，我們很容易看到，关于由占領而获得财产权的許多問題，会变成如何的困惑；而且人們略費思索，就可以提出一些不能得到任何合理解決的例子来。如果我們喜欢真实的例子，而不要虛构的例子，我們可以考慮在几乎每一个自然法作家的著作中都可遇到的下面这个例子。希腊的两个殖民团在离开本国去寻觅新地时，得到消息說，他們附近的一座城市已被其居民所放弃了。为了知道这个报导是否真实起见，他們立刻派遣了两个使者，每个殖民团派出了一名；他們在接近那座城的时候发现，他們所得的情报是真实的，于是便开始一場賽跑，想要占領那座城市，各人都是为了本乡人要去占領它。使者之一，看到自己不是另外一人的敌手，于是便拿起长矛，向城門擲去，并且幸而在他的伙伴达到之前竟然射中

507 不过这一类的爭执不但发生于财产权和所有权的实际存在方面,而且也发生于其范围的大小方面;而且这些爭执往往无法判决,或者說是除了借想像之外,不能借其他官能加以判断。一个人若是登陆于一个荒凉而无人耕种的小島岸上,那么他在一着陆地的时候便被认为那个島的占有人,而获得了全島的财产权;因为那个对象在想像中是有界限和有范围的,同时对于那个新的占有人也是成比例的。同一个人若是登陆于像大不列顛那样大的一个荒島上,那么他的财产权便不超出直接占有的范围以外;虽然一个人数众多的殖民团在一登陆的时候,便被认为是全島的主人。

508 不过最初占有权往往因为时间长久而成为曖昧不明,而且关于财产权所可能发生的許多爭执,也就无法解决。在那种情況下,长期占有或时效(*prescription*)就自然地发生了作用,并且使一个人对于他所享有的任何东西获得充分的财产权。人类

城門。于是两个殖民团关于誰应当是空城的城主一事便发生了爭执;在哲学家們中間这个爭执仍然存在未决。据我看来,我觉得这个爭执是沒法解决的;这是因为整个問題都依赖于想像,而想像在这种情形下却沒有任何精确的或确定的标准,可以根据了它作出一个判决。为了显示这一点起见,我們可以考慮,假如这两个人只是殖民团的团员,而不是使者或代表,那末他們的行為便当无足輕重;因为在那种情形下,那些行为与殖民团的关系将是微弱而不完全的。此外还当再加上一点,就是:使他們所以奔向城門而不奔向城牆或城的其他任何部分的決定因素只有一个,就是:城門因为是最为明显和显著的部分,所以把城門看作全城的象征,最可以使他們的想像感到滿意;正像我們在詩人們方面所发现的那樣,詩人們是常常由城門取得他們的写像和比喻的。此外,我們还可以考慮,一个使者的接触城門,也并不比另一个使者以长矛刺穿城門更确当地是一种占有;这种接触只形成了一种关系;但是在另一方面也有一种同样明显的,虽然力量也許是不相等的关系。因此,这些关系中哪一种給人以那一种权利和财产权,或者說,其中任何一种的关系是否足以产生那个效果,我只好留待比我聰明的人来加以解决。

社会的本性不允許有任何很大程度的精确性；我們也不能永远追溯事物的最初起源，以便判定它們的现状。任何很长的一段时间把一些对象放在那样辽远的距离之外，以致那些对象在某种意义上似乎失去了它們的实在性，并且对心灵几乎是没有什么影响了，就像它們从来没有存在过一样。一个人的权利在现时是清楚而确定的，可是过了五十年以后，就似乎是模糊和可疑的了，即使它所根据的事实是可以千真万确地被証明的。同样的事实在隔着那样长的时间以后就沒有同样的影响。这可以作为我們前面关于财产和正义的学說的一个令人信服的論証。长时期占有可以給人以对于任何对象的一种权利。但是，一切东西虽然都是在时间中产生的，可是时间所产生的一切东西确是⁵⁰⁹沒有一件是实在的；由此而得的結論就是：财产权既然是被时间所产生的，所以它并不是对象中存在着的任何实在的东西，而是唯一可以受时间影响的情緒的产物。^①

当某些对象和已成为我們财产的对象密切联系着、而同时又比后者較为微小的时候，于是我們就借着添附关系 (accession) 而对前者获得财产权。例如我們的花园中的果实，我們的牲畜的幼畜，我們的奴隶的作品，即使在占有之前就已被认为是我們的财产。当各种对象在想像中联系起来的时候，它們就容易被置于同一地位上，并且通常被假設为賦有同样的性质。我們由一个对象迅速地轉到另一个对象，我們在判断它們时并

① 现实占有显然是一个人和一个对象之間的一种关系；不过除非它是长期的、不间断的，它不足以抵消最初的占有。在长期的、不间断的占有的情况下，由于时期的长久，现实占有的关系就增强了，而最初占有的关系却因时间久远而减弱了。关系方面的这种变化，結果在财产方面产生了相应的变化。

不加以分別；尤其当后一个对象比前一个对象为微小的时候，更是如此^①。

① 这种财产权的来源，只有根据想像才能加以說明；而且我們可以說，这里的原因并不是混杂的。我們將进而較詳尽地加以說明，并从普通的生活和經驗中举出一些例子来加以闡述。

前面已經說过，心灵自然地傾向于結合各种关系，尤其是互相类似的各种关系，并且在那样一种結合中发现一种适合性和一致性。由这种傾向就得出这样一些自然法則，就是：在社会初成立时，财产权总是随着现实占有而发生；而后来則发生于最初占有或长期占有。我們也可以很容易地观察到，关系不止限于一个等級，我們由一个与我們有关系的对象，也获得对于其他与之相关的每个对象的关系，如此一直順推下去，直至思想由于进程太长、失掉綫索为止。每推移一步，关系不論如何有所削弱，但总不至于立刻就消灭，而往往借一个与两者关联的中介对象把两个对象联結起来。这个原則具有足以产生添附权的那样大的力量，并使我们不但对于我們直接占有的那些对象，而且对于那些和它們相关的对象，都获得一种财产权。

假設一个德国人、一个法国人、一个西班牙人走进一个房間，房間內的桌子上放着三瓶酒，一瓶是德国的白葡萄酒，一瓶是法国的紅葡萄酒，一瓶是葡萄牙的紅酒；假設他們对于分酒发生爭吵；一个被选为公断人的人，为了表示他的沒有偏見起见，自然会把各人本国的产品分給各人；他所根据的原則，在某种程度上也就是将财产权归于占領、时效和添附的那些自然法則的来源。

在所有这些情形下，尤其是在添附的情形下，最初在那个人的观念与那个对象的观念之間有一种自然的結合，后来我們又賦予那个人以一种权利或财产权，这就又产生了一种新的、道德的結合。但是这里发生了一个困难，值得我們注意，并給予我們以一个机会，使我們把已經用于现在这个題目上的那个独特的推理方法檢驗一下。我已經說过，想像由小及大比由大及小較为容易，并且观念的推移在前一种情形下比在后一种情形下总是較为容易和順利。那么，添附权既然发生于各个相关对象借以联系起来的那种观念的順利推移，所以我們自然会想像，添附权必然随着观念推移的較大順利程度而增加力量。因此，人們或許会认为，当我们获得任何小的对象的财产权时，我們就容易設想与之相关的任何大的对象是一种添附，并属于小的对象的所有主；因而在那种情形下，由小的对象到大的对象的推移應該是很容易的，并應該把它們非常密切地联系起来。但事实上，情形却永远是另外一个样子。大不列顛帝国似乎带来对奧克尼島、海卜利德島、人島、威特島的統治权，但是对于这些小島的統治权却并不自然地含有对大不列顛的任何权利。簡而言之，一个小的对象自然地伴随着一个大的对象，而成为它的添附；但是一个大的对象却永不会被假設为属于与之相关的小的对象的所有主，仅仅由于小的对象的财产权和关

继承权(succession)是一种很自然的权利,这是由于一般所 510

系。可是在后面这种情形下,观念由所有主推移到作为他的财产的小的对象,再由小的对象推移到大的对象,比在前一种情形下,由所有主推移到大的对象,再由大的对象推移到小的对象,要较为顺利一些。因此,人们或许认为,这些现象就反驳了前面的假设,即:以财产权加于添附物,只是观念关系的結果,只是想像顺利推移的結果。

如果我们考虑到想像的敏捷与不稳定,以及想像不断地把它的对象放在各种不同的观点之下,那么我们就容易解答这个反驳。当我们以两个对象的财产权归于一个人的时候,我们并不总是由那个人转到一个对象,随后再由那个对象转到与之相关的另一个对象。这两个对象在这里既然被认为是那个人的财产,我们就容易把它们结合起来,置在同一观点之下。因此,假如一个大的对象与一个小的对象关联在一起,而一个人如果与那个大的对象有强烈的关系,那么他与两个对象全体必然也有强烈的关系,因为他与最重大的部分发生了关系。相反,如果他只和小的对象发生关系,他就不会与两者全体发生强烈的关系,因为他的关系只存在于最微小的部分方面,而当我们考虑全体时,那个部分是不容易在任何重大程度上刺激我们的。这就是小的对象成为大的对象的添附物,而大的对象不成为小的对象的添附物的理由所在。

哲学家们和民法学者们的一致意见是:海洋不能成为任何民族的财产。这是因为对于海洋不能占有,或者说对于海洋不能形成可以成为财产权基础的那样明确的关系。在这个理由不适用时,立刻就发生了财产权。例如,力主海洋自由的人们也都普遍地承认,河口和海湾作为一种添附物自然地属于周围大陆的所有主。河口和海湾恰当地说,比起太平洋来和陆地之间并没有更大的联系或结合;不过它们在想像中却有一种结合,而且同时又因为是比较微小的,所以自然被认为是一种添附物。

根据许多国家的法律,根据我们思想的自然倾向,河流的财产权被归于其两岸的所有主,除了像莱茵河或多瑙河那一类大河流因为太大而不易被想像看作邻近田野的财产的添附。可是甚至这些河流也被认为是其所流经的那个国家的财产;因为一个国家的观念是有足够大的体积可以和河流相应,并在想像中与之发生那样一种关系的。

邻接河流的土地的添附,据民法学者们说,应该属于那片土地,如果这种添附是被所谓土地增加(alluvion)造成的,即不知不觉地造成的;后面这些条件大大地协助了想像的结合作用。当任何一个重大部分由一个岸上一下子崩落下来、而与对岸联结起来的时候,那一部分并不成为它所落到的那块土地的所有主的财产,直到它与那块土地结合起来,直到树木或植物在两块土地中都扎根生芽为止。在此以前,想像并不把它们充分地联结起来。

还有其他一些的情形,也有些类似于这种添附情形,但是根本上是大不相同

假設的父母或近亲的同意，并由于人类的公益，这种同意和公益

的，值得我們的注意。若干人的财产那样地結合起来，以至不能分离，就是这种情形。这里的问题就是，这样結合起来的一种物体应该属于誰。

当这种結合是那样一种性质、可以允許分划而不允許分离时，則判決是自然而容易的。整个物体必須被假設为各部分的所有主所共有，随后并必須依照这些部分的比例加以分划。但是在这里我不能不注意到羅馬法区别融合（confusion）和混合（commixtion）的那种异常的精微說法。融合是两种物体的結合，例如两种不同的液体掺合起来，各个部分在这种結合中是完全不可分辨的。混合是两种物体的混和，例如两斛谷粒混和起来，各个部分在这种混合中仍然是明白可见地分开来的。在后一种情形下，想像不如在前一种情形下发现出那样完全的結合来，而是仍然可以追溯并保存各个对象的财产权的各別观念；所以民法虽然在融合方面确立了完全的共同所有权，随后依照比例进行分配，可是在混合方面，仍然假設各个所有主維持其各自的权利；虽則事实的必然性最后仍然会强使他們服从同样的分配。

如果提图斯的谷物和你的谷物混合，而且混合时得到双方同意，則全部谷物应归公有，因为各部分谷粒虽然原是各人分別所有的财产，现在已因同意而成为公有的了。但是那种混合如果出于偶然或者是由提图斯不經你的同意所完成的，則由此造成的整体便不为公有，因为各个谷粒仍然保持其原有的特质，所以在那种情形下，全部谷粒并不归公有，正如提图斯的家畜同你的家畜相混时，那些家畜不归你們双方公有一样。但是你們中間如有一个人掌握全部谷物，則另一个人可以提出訴訟，恢复其比例份額。而法官的职責就在于分別各部分谷物的优劣。（居斯廷尼法典第二編，第一章，第二十八节。）

当两个人的财产密切地結合起来，以致既不能分划，也不能分离，例如一个人在另一个人的土地上建筑房屋那样，在那种情况下，全部财产只好属于两个所有主中間的一个人；这里我說，那个全体是很自然地被人設想为应属于最大部分的财产的所有主的。因为那个复合的对象，对于两个不同的人不論如何都有一种关系，并使我們同时想到那两个人，可是最重大的部分既然是我們所主要注意到的，而且借着紧密的結合把較为微小的部分带在一起，所以全体就对那一部分的所有主发生了一种关系，而被认为是他的财产。惟一的困难就在于：我們應該称什么是最重大的部分，什么是对想像最有吸引力的部分。

这个性质依靠于若干彼此間没有多大联系的条件。一个混合对象的这一部分所以能比另一部分显得重大，或者因为它是較稳定、較持久的，或者因为它的价值是較大的，或者因为它是較为明显而引人注目的，或者因为它是范围較大的，或者因为它的存在較为独立而自足的。我們很容易設想，这些条件既然可以在我們所能設想的种种不同的方式下和各种不同的程度內，互相結合或互相对立，所以結果就会有許多情形，使两方面的理由势均力敌，以致我們无法作出任何滿意的判断。因此在这里，民法的主要任务就是要确定人性的原則所留下来的未决的問題。

都要求人們的財物傳給他們最亲近的人，借以使他們成为更加
 勤奋和节俭。这些原因或許又被亲属关系的影响或观念的联結 511
 所协助，因为在一个人的父亲死后，这种关系就自然地导使我們
 考虑他的儿子，并給他以他的父亲的財產的权利。那些財物必 512
 然要成为某人的財產；但是应当属于誰，却是問題所在。在这
 里，显而易见，那个人的子女自然而然地呈现于心灵之前；他們 513
 既然借其已故的父母而与那些所有物联系起来，所以我們就容
 易以財產权的关系使他們更进一步地和那些所有物联系起来。

民法上說，地面属于土地，文字属于紙卷，画布属于油画。这些判决并不都很一致，而証明了它們所根据的那些原則是互相抵触的。

但是在所有这一类的問題中最奇特的一个就是多少世紀来使普罗庫拉斯 (Proculus)〔譯注一〕和薩賓納斯 (Sabionus)〔譯注二〕的門徒們一直分歧的那个問題。假如一个人用別人的金属鑄了一只杯子，或者用別人的木料造了一条船，又假設金属和木料的所有主索还他的財物，那么問題就在于，他对那只杯子或船是否有一种权利。薩賓納斯主张肯定的一面，认为实质或物质是一切性质的基础；它是不坏的、永存的，因而比形式較為优越，形式是偶然的、附属的。在另一方面，普罗庫拉斯則說，形式是最为明显而显著的部分，各种物体之获得这种或那种的特殊名称，都是根据形式而定。此外，他还可以附加說，物质或实质在許多物体中是那样变化不定的，以致人們完全不可能在它的一切变化中追溯出它来。据我看来，这个爭論不知應該根据什么原則才可以确实地解决。因此，我只好满足于說，特雷本宁 (Trebonian)〔譯注三〕的判决在我看来似乎是很机敏的：他說，那个杯子應該属于金属的所有主，因为它能还原到原来的形式；不过那只船則由于相反的理由，應該属于創造那个形式的人。但是这个理由尽管显得非常机敏，显然仍是依靠于想像，想像依据那样一种还原作用的可能性、发现杯子与金属所有主的联系和关系比船与木料所有主的关系較為密切一些，因为金属的实质是較為固定不变的。

〔譯注一〕 公元一世紀前半期羅馬著名法学家，著有书翰集十一卷。

〔譯注二〕 公元一世紀前半期羅馬法学家，著有民法三卷。帝国时期的大多数法学家不属于普罗庫拉斯学派，便属于薩賓納斯学派。

〔譯注三〕 特雷本宁 (卒于543年)，曾受东羅馬皇帝任命，編纂法典，搜集有判例五十条。

关于这一层，有許多平行的例子^①。

514

第四节 論依据同意而进行的財產轉移

財產的穩定對於人類社會不論如何是有用的，甚至是必要的，可是它却伴有重大的不便。在分配人類的財產時，適合性或適應性永遠不該在考慮之列；我們必須遵循那些可以較為一般地應用的、而又較少懷疑和不定的規則。屬於這一類的是社會初成立時的現實占有；後來又有占領、時效、添附和繼承。這些規則既然在很大程度上決定於機會，所以往往與人類的需要和欲望都發生矛盾；而人和所有物的關係必然往往調整得很不好。這是一種極大的不便，需要加以補救。如果採取直接的補救方法，讓每一個人用暴力奪取他認為對於自己是合適的東西，那就會毀滅社會；因此，正義的規則就要在僵硬的穩定性和這種變化不定的調整辦法之間，找尋一種中介。但是最合適的中介就是那個明顯的方法，即：除了所有主同意將所有物和財產給予另外一個人之外，財物和財產永遠應當是穩定的。這個規則不會有引起爭鬥和紛擾的惡果，因為這種割讓是得到惟一當事人，即所有

① 在考察對於政府統治權的各種權利時，我們將發現有許多理由使我們相信，繼承權在很大程度上依靠於想像。在這裡，我將只滿足於觀察屬於現在題目的一個例子。假設一個人死了，沒有子女，他的親戚們關於他的繼承問題發生了爭執；顯而易見，假如他的財富一部分得自父方，一部分得自母方，那麼解決那樣一個爭端的最自然的方法就是把他的所有物劃分，而將每一部分分給原來所由得來的那一家。但是那個人既被假設為曾經是那些財物的充分而十足的所有主，我就要問，除了想像以外，還有什麼東西使我們在这种分配方面發現某種公道和自然理性呢？他對於這些家庭的愛並不依靠於他的所有物；因為這個理由，我們永不能推定他恰好同意於那種分配。至於公益，則不論就哪一方面說，它似乎都是漠不相關的。

主的同意的。这个規則在按人調整財產方面可以达成許多良好的目的。地球上各地产生不同的商品；不但如此，而且不同的人的天性适宜于不同的工作，并且在專門从事于一种工作时会达到更大的完善程度。所有这些都需要互相交換和交易；因此，根据同意轉移財產这件事、是根据于自然法的，正如不經同意、財產就該是穩定的一样。

在这个範圍內，一切是決定于明顯的效用和利益的。不过 515
或許由于較為淺薄的理由，民法和自然法普通都要求物品的交付手續或有形轉移、作為財產轉移的一種必要手續，如許多作者所說。對於一個對象的財產權如果被看作一種與道德或心靈的情緒無關的實在的東西，它就是一種完全不可覺察的、甚至是不可設想的性質；而且我們對於這種財產權的穩定性或其轉移，也不能形成任何明晰的概念。在財產權的穩定方面，我們的觀念的這種缺陷不很明顯地被感覺到，因為它不甚引起我們的注意，容易被心靈忽略過去，而不詳細地加以考察。但是各人之間的財產轉移既是一種較為顯著的事情，所以我們的觀念的缺點在那種場合下就變得較為明顯，迫使我們在各方面找尋某種補救方法。但是使任何觀念生動起來的既然沒有超過於一個現前印象、以及那個印象對一個觀念的關係；所以我們自然要從這個方面尋求某種虛妄的觀點。為了幫助想像來設想財產權的轉移起見，我們就拿了有形的對象，現實地把它的所有轉移給我們願意把財產權交給他的那個人。這兩種行為的假設的類似關係和這種有形交付的現前實施、欺騙了心靈，使它想像、它体会到了財產權的神密的轉移。對於這件事所作的這種解釋是正確的，這

可以由下面一事看出，就是在无法交付实在物时，人們就发明了一种象征的交付方法来满足想像。例如把谷仓的钥匙交出去，就被看作是把仓中的谷物交付出去；石和土的交付，就表示把一座庄园交付出去。这在民法和自然法方面是一种迷信慣例，类似于宗教中羅馬天主教的种种迷信一样。羅馬天主教借一支小蜡烛、一套祭衣、一幅画像，来表像基督教的种种不可思議的神秘，使它們显现于心灵之前，因为这些东西是被假設为和这些神秘事迹类似的；同样，法律家們和道德学家們也由于同样理由作出了同样的发明，并力图通过那些方法使自己对于根据同意而作的财产转移一事得到滿意。

第五节 論許諾的約束力

責成人們实践許諾的那个道德規則不是自然的；这一点由我将进而証明的下面两个命題可以充分地显出，就是：在人类協議确立許諾之前，許諾是不可理解的；即使可以理解，它也不伴有任何道德的約束力。

我說，第一，許諾在自然状态中是不可理解的，也不是在人类成立協議之前就存在的；一个不知道有社会的人永远不会与他人訂約，纵然他們凭着直观能够觉察到对方的意图。如果許諾是自然的、可以理解的，則我許諾這一句話必然伴有某种心理活动；而其約束力必然以这种心理活动为基础。因此，我們可以逐一檢視心灵的全部官能，看看在我們的許諾中哪一种官能在活动。

許諾所表示的那种心理活动不是完成任何事情的一个决

心；因为单是决心决不能加上任何义务。許諾也不是作那样一件事物的欲望，因为我們承担义务，可以沒有那样一个欲望，甚至可以带有公开宣布的厌恶心理。許諾也不是對我們許諾去作的那种行为的意願；因为許諾永远关系到将来，而意志則仅影响到现在的行为。因此，結果就是，投入許諾并产生其义务的那种心理活动，既然不是要作一个特殊行为的决心、欲望、或意願，它必然是对由于許諾而发生的那种义务的一种意願。这也并不单是一个哲学的結論，而是完全符合于我們平常的思想方法和表 517 达方法的，例如当我们說我們受了自己的同意的約束，义务发生于我們單純的意志和意願等等的話。因此，惟一的問題就是，如果假設有这种心理活动，是否就陷入明显的荒謬，是否就陷于一切不由于成见和語言的誤用而观念混淆的人所永不能陷入的那样一种荒謬。

一切道德都依靠于我們的情緒；当任何行为或心灵的性质在某种方式下使我們高兴时，我們就說它是善良的；当忽略或未作那种行为、在同样方式下使我們不高兴时，我們就說我們有完成那个行为的义务。义务的改变以情緒的改变为其前提；新的义务的发生以某种新的情緒的发生为其前提。但是我們确是不能自然而然地改变我們自己的情緒，正如我們不能改变天体运动一样；我們也不能借我們意志的單純一种活动，即許諾，使任何行为成为令人愉快的或令人不快的，道德的或不道德的；如果那种行为，离开了那种活动，可以会产生出相反的印象、或賦有另外一些的性质。因此，要說人們意願任何新的义务，即意願任何新的苦、乐的情緒，那是荒謬的，而且人們也不会自然而然

地陷于那样大的一种荒謬。因此，許諾在自然状态中是一种完全不可理解的东西，而且也沒有任何心理活动是属于它的^①。

518 但是，第二，如果有任何一种心理活动属于它，它也不能自然地产生任何义务。由前述的推論，可以明白地看到这点。許諾創生了新的义务。一种新的义务以新的情緒的发生为其前提。可是意志永不产生新的情緒。因此，任何义务不能自然地发生于許諾，即使我們假設心灵竟然能够陷入意願那种义务的荒謬情形。

前面我們証明正义一般地是一种人为的德时所用的推理，可以更明显地証明这里的真理。人性中如果原来不賦有一种具有推动作用的、能够产生某种行为的情感或动机，那么沒有人可以把那种行为当作义务来要求我們。这个动机不能是义务感。义务感以先在的一种义务为前提；而且一种行为如果不是被任

① 如果道德是可以被理性发现的，而不是被情緒发现的，那么尤其显而易见，許諾不能把道德加以改变。道德被假設为成立于关系。因此，每新加上一种道德，都必然是因为有某种新的对象关系而发生；因而意志不能在道德方面直接产生任何变化，而只有先在对象上产生一种变化，才能有那种效果。但是一个許諾的道德的义务既然是意志的純粹結果，而在宇宙中任何部分都絲毫沒有改变，所以必然的結果就是：許諾沒有自然的义务。

如果有人說，意志的这种活动事实上是一个新的对象，因而产生了新的关系和新的义务，那么我可以答复說，这純粹是一种詭辯，我們的思想只要有几分准确性和精确性，就可以发现出这种詭辯。意願一个新的义务、就等于是意願一种新的对象关系；因此，这个新的对象关系如果是由意願本身形成的，那么我們事实上就該是意願那种意願了，这显然是荒謬而不可能的。意志在这里既然沒有对象可以趋向，就必须无限次地返回到它自身。新的义务以新的关系为基础。新的关系又以一个新的意願为基础。新的意願以新的义务为对象，因而以新的关系、并因而以新的意願为对象；这个意願又着眼于一种新的义务、关系和意願，如此一直推到无穷的地步。因此，我們决不可能意願一种新的义务；因此，意志决不可能伴隨一个許諾，或是产生一种新的道德义务。

何自然的情感所要求的，它也不能被任何自然的义务所要求；因为即使不作这种行为，那也并不証明心灵和性情中有任何缺点，因而也并不产生任何的恶。可是显而易见，除了义务感以外，我們並沒有其他动机，导使我們完成許諾。如果我們认为許諾沒有道德的义务，我們便永不会感到有遵守許諾的任何傾向。而各种自然的德却不是这样。虽然原来沒有救济貧困的义务，我們的仁爱心仍会导使我們达到这种义务；當我們不尽那种义务时，我們就感到那是不道德的，这是因为这件事証明了我們缺乏自然的仁爱情緒。一个父亲知道照顾子女是他的义务，不过他对这件事也有有一种自然的傾向。如果沒有人有那种傾向，那么 519 就沒有人有那种义务。但是除了完成許諾的一种义务感之外，人們沒有任何遵守許諾的自然傾向；因此，忠实并不是一种自然的德，許諾在人类協議成立之前是沒有力量的。

如果有任何人不同意这个說法，他必須給下面这两个命題作出一个确当的証明，就是：有一种特殊的心灵活动伴随着許諾；随着心灵的这种活动又发生了不同于义务感的一种踐約的傾向。我可以断定，这两点中不論哪一点都是无法証明的；因此我大胆地断言，許諾是以社会的需要和利益为基础的人类的发明。

为了发现这些需要和利益，我們必須考察我們已經发现为产生前面所說的一些社会法則的那些人性性质。人类因为天性是自私的，或者說只賦有一种有限的慷慨，所以人們不容易被誘导了去为陌生人的利益作出任何行为，除非他們要想得到某种交互的利益，而且这种利益只有通过自己作出有利于别人的行

为才有希望可以得到的。但是由于这些交互行为往往不能在同时完成,所以其中一方就只好处于一种不确定的状态,依靠对方的感恩来答报他的好意。但是人类中间的腐败情况是太普遍了,所以一般地说,这种保障是很薄弱的;而且我们这里既然假设施与者是为了自利才施惠于人的,所以这就既消除了义务,并树立了一个自私的榜样;这种自私正是忘恩负义的母亲。所以,我们如果只是顺从我们情感和爱好的自然途径,我们便很少会由于无私的观点而为他人的利益作出任何行为,因为我们的好意和仁爱天然是很有限的;我们就是为了利益起见也很少会去作

520 那一类的行为,因为我们并不能依靠他人的感恩。这样,人类的互相服务就可以说是消灭了,而每个人都得凭自己的技巧和勤劳来求谋幸福和生存了。关于稳定财物占有的那条自然法的发明,已使人们彼此可以相安,而通过同意转移财产和所有物的那条自然法也开始使人们互相受益;不过这些自然法不论怎样被严格地遵守,仍不足以使它们互相服务,如它们可以天然变得的那样。所有物虽然是稳定了,但人们若是占有自己用不着的大量财物,而同时又苦于缺乏其他物资,那末它们由这种稳定所能获得的利益仍然很小。可以适当地补救这种不便的财产的转移,也不能完全加以补救;因为只有在那些现前的、个别的对象方面,才能进行财产转移,而对于不在现前的、一般的对象,则不能进行这种转移。一个人不能转移六十里以外的一所特定房屋的财产权,因为这种同意不能伴有交付,而交付是一个必需的条件。一个人也不能凭着单纯的表示和同意转移出十斛谷或五大桶酒的财产权;因为这些只是一般的名词,与任何一堆特定的谷

或某些大琵琶桶的酒毫无直接关系。此外，人类的交往也不限于物品的交换，还可以扩展到服务和行为；我們也可以交换这些，达到互利的結果。你的谷子今天熟，我的谷子明天将熟。如果今天我为你劳动；明天你再帮助我，这对我們双方都有利益。我对你并没有什么好意，并且知道你对我也同样没有什么好意。因此，我不肯为你白費辛苦；如果我为了自己利益帮你劳动，期待你的答报，我知道我将会失望；而我所依靠于你的感恩会落空的。因此，我就让你独自劳动，你也照样对待我。天气变了，⁵²¹我們两人都因为缺乏互相信托和信任，以致損失了收成。

这一切都是人性中自然的、固有的原則和情感的結果；这些情感和原則既是不可改变的，所以人們会以为依靠于这些原則和情感的我們的行為、也必然是同样不可改变的，而且不論道德学家們或政治学家們如何为了公益而干預我們，或是企图改变我們的行為的經常的途径，那也是徒劳无益的。如果他們的計劃的成功依靠于他們在改正人类的自私和忘恩負义方面的成功，那么除非有全能的上帝加以协助，他們将不能前进一步，因为只有全能者能够重新改造人类心灵，而在那些根本之点方面改变心灵的性质。他們所能企图的，只是給予那些自然情感以新的方向，并且教导我們說，我們通过間接的、人为的方式，比起順从我們的欲望的直接冲动来，更可以滿足这些欲望。因此，我就学会了对別人进行服务，虽然我对他并没有什么真正的好意；因为我預料到，他会报答我的服务，以期得到同样的另一次的服务，并且也为了同我或同其他人維持同样的互助的往来关系。因此，在我为他服务了、而他由我的行为得到利益以后，他就被

誘導了來履行他的義務，因為他預見到、他的拒絕會有什麼樣的後果。

不過人類這種自私的交往雖然開始發生了，並且在社會中佔了主導地位，可是這也並不完全取消更為慷慨和高尚的友誼和互助的交往。我對於我所愛的那些人，對於特別相識的那些人，仍然可以作種種服務，而並不希望得到任何利益；他們也可以同樣地答報我，而且沒有別的企圖，只是為了補報我過去的服務。因此，為了區別那兩種計較利害的和不計較利害的交往，
522 人們就給前者發明了某種語言形式，借以束縛自己去實踐任何某種行為。這種語言形式就構成了我們所謂的許諾，這就是對於人類計較利害的交往所加的一種認可。當一個人說，他許諾任何事情時，他實際上就表示了他完成那件事情的決心；與此同時，他又通過使用了這種語言形式，就使他自己會受到再不被人信任的處罰，如果他失約的話。一個決心就是許諾所表示的自然的心理活動，但是在这种情形下，如果只有一個決心，那麼許諾將是僅僅聲明了我們先前的動機，而不會造成任何新的動機或義務。許諾是人們的協議，協議創造出了新的動機來，因為經驗教導我們，如果我們制定一些符號或標誌，借以互相擔保我們在任何特殊事情中的行為，那麼人事的進行將會調整得對彼此都有利益。當這些標誌制定以後，誰要應用這些標誌，誰就立刻被他的利益所約束了、要實踐他的約定，並且如果他拒絕履行他的許諾，他將永不能期望再得到別人的信託。

人類固然要有知識，才能感覺到制定並遵守許諾的這種利益，可是這種知識不應該被認為超出于人性的能力以外，不論人

性是处于如何野蛮而不开化的状态。只消对世事稍有一点的实践，就会使我们看到一切这些结果和利益。最短的社会经验，就会使每一个人发现出这些利益；当每一个人看到所有其他的人都有同样的利益感觉时，他就立刻会履行他在任何协约中所承担的义务，因为他确信，他们也不会不履行他们的义务的。他们全体都同心一致地加入那个旨在谋求共同利益的行动计划中，并同意忠于他们的诺言。要形成这个协作或协议，不需要任何别的条件，只需要每个人感觉到忠实履行约定是有利益的，并向社会中其他成员表示出那种感觉来。这样就立刻使那种利益⁵²³对他们起了作用；而利益是履行许诺的最初的约束力。

随后，一种道德感又和利益结合了起来，成为人类的一种新的约束力量。这种道德感，在实践许诺这一方面，正和我们戒取他人财产的道德感一样，都发生于同样的原则。公益，教育和政治家们的措施，在两种情形下都有相同的作用。在假设许诺有一种道德的义务时，我们对于所遇到的一些困难，或是加以克服，或是设法逃避。例如，一个决心的表示通常并不被认为是具有约束力的，而且我们也不容易想像，使用某种语言形式如何就能引起任何重大的差异。因此，我们在这里就虚构一种新的心灵活动，我们称之为承担义务的意愿；而我们就假设道德以这个意愿为基础。不过我们已经证明，并没有这样一种心理活动，因而许诺并不施加任何自然的义务。

为了证实这一点，关于被假设为加入许诺以内并产生其约束力的那个意志，我们可以再附加其他几点的考虑。显而易见，单是意志永不能被假设为产生义务，意志必须被词语或标志表

示出来，才能以一种束缚加于任何人。这种表达方式一旦被用来表示意志，立刻就变成了许诺的主要部分；一个人即使在暗中改变意向，打消决心，不再意愿承担那种义务，他也并不因此而少受一些他的诺言的约束。不过在许多情形下，表达方式虽然构成许诺的全部，可是并不永远如此；一个人如果用了他所不解其意、并且也无意用来约束自己的表达方式，那他自然就不受它的约束。不但如此，他即使懂得表达方式的意义，可是他如果只是开玩笑地用它，并且应用了显然表示他没有诚意来约束自己的那样一些标志，他也就没有实践的义务；词语必须是意志的完全表示，不容有任何相反的标志。不过，我们甚至也不能把这一点推得太远，以至想像：我们显然凭敏锐的理解力、根据某些标志、推断某人有欺骗我们的意向，可是在我接受了他的表达方式或口头许诺以后，他仍然不受它的约束；这个结论仅仅适用于那些例子，即当所用的标志不同于欺骗的标志的时候，如果说许诺所加于人的义务只是为了社会的方便而作的一种人类发明，所有这些矛盾就很容易说明；但如果说这种义务是由身心的任何活动所发生的某种实在的、自然的东西，那么它将是永远不能说明的。

我还要进一步说，每一个新的许诺既然对作出许诺的人加了一种新的道德义务，而且这种义务既然发生于他的意志；所以它就成了我们所可能想像到的最为神秘而不可解的一种作用，甚至可以比之于化体(transubstantiation)或圣职^①，在这种情形

① 我只是就圣职被人设想为可以产生不可磨灭的品格而言。在其他方面，圣职只是一种合法的资格。

下,某种语言形式加上了某种意向,就完全改变了外物的、甚至一个人的本性。不过这些神秘活动虽然那样地相似,可是很可注意的是,它们在其他一些点上却大为差异,而且这种差异就可以认为是它们来源不同的一个有力的证明。许诺所加于人的义务既然是为了社会的利益而作的一种发明,所以随着那种利益的要求,它就被纳入许多不同的形式,甚至陷于直接的互相矛盾,而也不肯忘掉它的目的。而宗教方面的那些荒诞学说、既然只是僧侣们的捏造,而不着眼于公共的利益,所以即使有新的障碍,它们的进程也很少受到打扰;我们必须承认,在建立了第一个荒谬前提以后,那些学说就比较直接地遵从理性和常识的趋势。神学家们清楚地看到,外在的语言形式仅仅是一种声音,需要一种意向,才能有任何效果;并且这种意向一旦被认为是一个必需条件以后,则在沒有意向的时候,就必然会同样地阻碍效果的发生,不论是明白表示的或隱藏的,不论是诚恳的或欺骗的。因此,他们通常就断定,僧侣的意向才构成圣礼,他如果暗中取消意向,他自己就犯了重罪,不过同时也仍然使洗礼、圣餐或圣职归于无效。这个学说的可怖结果并不曾能够阻止它的成立,而关于许诺的一个类似的学说则因其杆格不通而阻止了那个学说的成立。人类对现世比对来世总是更为关心,而容易认为现世方面的小祸害比来世方面的最大祸害更为重要。 525

关于许诺的起源,我们也可以由暴力得出同样的结论;人们假设暴力可以使一切契约归于无效,而使我们摆脱其所加于我们的义务。这样一个原则就证明,许诺沒有自然的义务,只是为社会的方便和利益而作的一些人为的设计。如果我们正确地考

虑这件事，則暴力与希望或恐惧等任何其他动机并没有本质上的差异，而后面这些动机却可以誘导我們作出諾言，并使自己受其約束。一个受了重伤的人如果許給医治他的外科医生以一笔巨款，他一定就有践約的义务；这个情形与一个許給强盜以款項的人的情形本来沒有那样大的差別，以至于在我們的道德感中产生那样大的差异，其所以产生这种差异的原故，乃是因为这些道德感完全建立在公益和方便上面的。

第六节 关于正义和非义的一些进一步的考虑

我們已經略論了三条基本自然法則，即穩定財物占有的法則，根据同意轉移所有物的法則，履行許諾的法則。人类社会的和平与安全完全依靠于那三条法則的严格遵守，而且在这些法則遭到忽視的地方，人們也不可能建立良好的交往关系。社会是人类的幸福所絕對必需的；而这些法則对于維持社会也是同样必需的。不論这些法則对人的情感可以加上什么約束，它們总是那些情感的真正产物，并且只是滿足情感的一种更为巧妙、更为精細的方法。我們的情感是最有警觉性、最有发明力的，而遵守这些規則的協議也是最为显而易见的。因此，自然就把这件事完全交給人来执行，而沒有賦予人类心灵以任何特殊的、原始的原則，借以决定我們从事于我們的結構和組織中其他原則已足以导使我們完成的那一套行为。为了使我們更充分地相信这个真理起见，我們在这里可以稍停片刻，以便借着檢視前面的推理，可以推出一些新的論証，来証明那些法則不論如何是必然的，仍然完全是人为的，是由人类所发明的；并因而正义是一种

人为的，而不是一种自然的德。

I. 我所要应用的第一个論証是由通俗的正义定义得来的。人们通常把正义下定义为：使每个人各得其应有物的一种恒常和永久的意志。这个定义假設，独立于正义之外并在正义之前，已有权利和财产权那一类事情；而且人們即使不曾梦想到实践那样一种的德，权利和财产权仍然会存在的。我已經約略提到⁵²⁷这个意见的謬誤，我将在这里較為明晰地繼續闡述我对这个题目的意见。

首先，我要說，我們称为财产权的这种性质，正像逍遙哲学派中所主张的許多想像的性质一样，当我们一抛开我們的道德感、单独考究这个题目并对它作一种更詳細的考察时，这些性质就消逝了。显而易见，财产权并不成立于对象的任何一种可以感知的性质。因为这些性质可以繼續同一不变，而财产权則有变化。因此，财产权必然成立于对象的某种关系。不过这种关系不是对其他外界物体和无生物的关系。因为这些关系也可以繼續同一不变，而财产权則有变化。因此，这种关系是成立于对象与有理智、有理性的存在者的关系。但是构成财产权的本质的不是外在的、有形的关系。因为那种关系在无生物之間，或在畜类方面也可以同样存在，可是在那些情形下它并不构成财产权。因此，财产权是成立于某种內在的关系，也就是說成立于对象的外在关系对心灵和行为所加的某种影响。例如，我們所謂占領或最初占有的那个外在关系，其本身并不被想像为对于对象的财产权，而只是被想像为产生那种财产权。但是，显而易见，这个外在关系在外界对象方面并不产生任何东西，而只是对

心灵有一种影响,就是:它给予我们以一种义务感,使我们戒取那个对象,而把它归还于其最初的占有者。这些行为正是我们所谓正义的确当意义;因此,财产权的本性依靠于那个德,并不是那个德依靠于财产权。

因此,如果任何人说,正义是一种自然的德,非义是一种自然的恶,那么他就不得不说,离开了财产权、权利和义务等概念,某种行为或一系列的行为在某些外在的对象关系中自然有一种道德的美丑,并产生一种原始的快乐或不快。这样,把一个人的财物归还其人一事之所以被认为是善良的,并不是因为自然以某种快感附于那种对他人财产的行为上,而是因为自然以那种快感附于那样一种对外界对象的行为上,这些外界对象就是他人最初占有或长期占有的东西,或是在得到最初占有者或长期占有者的同意之后而享有的东西。但是如果自然不曾以那种情绪给予我们,则在自然状态中,亦即在人类协议之前,并不会有财产权这样的东西。——在对现在题目所作的这种枯燥的、精确的考究中,虽然似乎已经充分地显示,自然并不曾以快乐或赞许的情绪附于那样一种行为上,可是为了尽量不留任何怀疑余地起见,我将再加几条论证,来证实我的意见。

第一,如果自然给予我们以这种快感,则这种快乐应该像在其他每个场合下那样明显而可以辨识的;而且我们也应该不难看到,我们一考虑那种情形下的那种行为,就会发生某种快乐和赞许的情绪。我们也就不会被迫在给正义下定义时、要求助于财产权的概念,而同时在给财产权下定义时、又要应用正义的概念。这种虚假的推理方法就显然证明了这个论题中包含着若干

含混和疑难之点,这些困难,我們无法加以克服,而只是想借这种手段来逃避它們。

第二,确定财产权、权利和义务的那些規則,并不包含有自然起源的标记,而却包含有許多人为措施和設計的标记。这些規則太繁多了,不可能由自然发生;它們可以被人类法律所改变;它們全体对于维护公益和支持文明社会都有一种直接而明显的趋向。最后这一点,由于两个理由,值得注意。第一,因为⁵²⁹这些法則的成立的原因虽然是对公益的尊重,而公益是这些法則的自然趋向,可是这些法則仍然是人为的,因為它們是有目的地設計出来、并指向于某种目的的。第二,因为如果人們賦有对公益的那樣一种强烈的尊重心,他們就决不会用这些規則来約束自己;由此可见,正义法則乃是在一种較為間接而人为的方式下由自然原則发生的。利己心才是正义法則的真正根源;而一个人的利己心和其他人的利己心既是自然地相反的,所以这些各自的計較利害的情感就不得不調整得符合于某种行为体系。因此,这个包含着各个人利益的体系,对公众自然是有利的;虽然原来的发明人并不是为了这个目的。

II. 在第二方面,我們可以說,一切恶和德都是不知不觉地互相涉入,并且以不可觉察的程度互相接近,以至难以、纵非絕對不可能决定,什么时候一項終止、而他項开始。根据这个說法,我們就可以給前面的原則得出一个新的論証。因为一切恶和德不論是什么情形,而权利、义务和财产权确是不容有那樣一种不可觉察的程度区别;一个人若不是有充分而完全的财产权,就是完全沒有;若不是完全有实践某种行为的义务,就是完全沒有

任何义务。民法上虽然可以談到一种完全的支配权 (dominion) 和不完全的支配权,可是我們很容易观察到,这是发生于一种虚构,这个虚构在理性中并没有基础,而永不能加入我們的自然正义和公道的概念中。一个人雇了一匹马,那怕只是一天,也有充分权利在那一段时间内使用那匹马,正如我們所称为马的所有主的那个人在其他任何日子有权利使用它一样;而且显而易见, 530 那种使用权不論如何在时间或程度方面受有限制,那个权利本身却不容有那种程度区别,而在其所扩及的范围内是绝对而完整的。因此,我們可以說,这个权利是在一刹那之間发生而又在一刹那之間消灭的;并且,一个人或是借着占领,或是借着所有主的同意,对任何对象完全取得全部财产权,并借他自己的同意而失掉其财产权;这里并没有在其他性质和关系中所观察到的那种不可觉察的程度区别。在财产权、权利和义务方面既然是这种情形,那么在正义和非义方面又是什么情形呢?不論你怎样答复这个问题,你都会陷于无以自拔的困难中。如果你答复說,正义和非义允許有程度区别,并且不知不觉地互相涉入,那么你就分明违反了前面所說义务和财产权不容有那种程度区别的論点。义务和财产权是完全依靠正义和非义的,并且随其所有的变化而变化的。在正义是完整的地方,财产权也是完整的;在正义是不完整的地方,财产权也必然是不完整的。反过来说,如果财产权不允許有那种程度差别,这种差别必然也和正义是不相容的。因此,你如果同意最后这个命题,而主张說,正义和非义不容有程度区别,那么实际上你就是說,它們并不自然地是善良的或恶劣的;因为恶和德,道德的善和恶,的确,一切自然

的性质，都是不知不觉地互相涉入，而在許多場合下是不可区别的。

这里有一点值得提出，就是：抽象的推理、哲学和法律的一般原理虽然确立了财产权、和权利及义务不允許有程度区别的这样一个命题，可是在普通松懈的思想方式中，我們却很难以信奉那样一个意见，甚至在暗中抱有相反的原则。一个对象必然归这一个人或另一个人所有。一个行为或是必須实践或是不必实践。在这些两难的困境中，我們不得不选择一項，而且由于我們往往不能在其間发现恰当的中道，我們在反省这个問題时，就⁵³¹不得不承认一切财产权和义务都是完整的。但是，在另一方面，当我们考究财产权和义务的起源，而且发现它們以公益为基础，并且有时也依靠于想像的傾向时（这些傾向在任何一方面很少是完整的），我們自然会倾向于想像，这些道德的关系容許有一种不知不觉的程度区别。因此，在委托他人仲裁、而各造都同意让几个公断人具有全权去处理一个問題时，他們往往发现两造都很公道而合于正义，因而采取一种折衷的办法，劝说两造妥协调停。法官們沒有这种自由，不得不在某一方面下个判决，所以往往不知道应该如何判断，因而被迫根据了世界上最浅薄的理由来进行审判。“半权利”和“半义务”的說法在日常生活中似乎是那样自然的，而到了法庭上則成了純粹的荒謬說法；因此，法官們往往被迫把片面論証当作全面論証，以便不論如何以某种方式来結束一个訟案。

III. 我所要利用的这一类的第三个論証可以这样加以說明。如果我們考究人类行为的通常途径，我們將发现，心灵并不

以任何一般的和普遍的規則約束自己，而在大多數的場合下是根據它現前的動機和傾向的決定而採取行動的。每一種行為既然是一種特殊的、個別的事件，所以它必然發生於一些特殊的原則，發生於我們內心的現實情況以及我們對宇宙其餘部分的关系。在某些場合下，我們雖然把我們的動機擴展到產生動機的那些條件以外，並且我們也給自己的行為立下類似通則的一種東西，可是我們也容易看到，這些通則並不是完全不可改變的，而是容有許多例外的。因此，這既然是人類行為的通常趨勢，所以我們就可以斷言，正義法則既然是普遍有效的，完全不可改變的，所以決不能是由自然得來的，也不能是任何自然動機或傾向的直接產物。除非有某種自然的情感或動機驅使我們趨善避惡，任何行為都不能在道德上成為善的或惡的；而且顯而易見，情感有多少自然的變化，道德也必然會有多少變化。這裡有兩個人爭奪一筆財產，其中一個是富人、笨蛋、單身漢；另一個是窮人、通達事理、並且有一個人口眾多的家庭。前者是我的敵人，後者是我的朋友。在這個爭執中，不論我的動機是為公益或是為私益，是為友誼或是由於敵意，我一定盡最大的努力使後者取得那筆財產。我如果只是被自然的動機所推動，而沒有別的動機與之結合或協力，則我不會因為考慮到各人的權利和財產權而約束自己。因為一切財產權如果依靠於道德，而一切道德又依靠於我們情感和行為的通常途徑，而這些情感和行為又被特殊的動機所指導：那末顯然，那樣一種偏私的行為必然符合於最嚴格的道德，而永遠不會是對財產權的一種破壞。因此，人們如果對於社會法律可以採取自由行動，一如他們在其他一切事情方面

那样,那么他們在大多数的場合下将遵循适应情况的特殊判断,并且会考虑到各人的品格和条件,一如其考虑到問題的一般性质一样。但是我們很容易看到,这样就会在人类社会中产生无限紛扰,而且人类的貪心和偏私如果不受某种一般的、不变的原則所約束,就会立刻使世界混乱起来。人类正是因为着眼于这种弊害,才确立了那些原則,并同意以一般的規則約束自己,因为一般的規則是不会被敌意和偏爱、不会被对于公私利益的特殊看法所改变的。所以,这些規則是为了某种目的被人为地发明出来的,并且是违反人性的普通原則的:人性的普通原則⁵³³是适应具体情况的,沒有明确不变的活动方式的。

我也看不出,我在这个問題方面、怎样会容易陷入錯誤之中。我明显地看到,当任何人在他对別人的行为方面以一般的、不变的規則加于自己时,他是认为某些对象为別人的財產,而假設其为神圣不可侵犯的。但是最明显的一个命題就是:如果不先假設正义和非义,財產权便是完全不可理解的;而我們如果在道德之外再沒有动机推动我們趋向正义的行为,避免非义的行为,那么这些德和恶也是不可理解的。因此,那些动机不論是什么样的,它們总是适应情况的,并且一定容許有人事的不断变迁所可带来的一切变化。因此,这些动机就不能成为像〔正义?〕法則那样严格不变的規則的适当基础;所以,显而易见,这些法則只能发生于人类的協議,当人类看到了遵循他們那些自然而易变的原則所会引起的紛乱。

总而言之,我們应当认为正义和非义的这种区别有两个不

同的基础,即利益和道德;利益所以成为这个基础,是因为人們看到,如果不以某些規則約束自己,就不可能在社會中生活;道德所以成为这个基础,則是因为当人們一旦看出这种利益以后,他們一看到有助于社會的安寧的那些行动,就感到快乐,一看到有害于社會的安寧的那些行动,就感到不快。使最初的利益成立的,乃是人类的自願的協議和人为措施;因此,在这个範圍内來說,那些正义法則应当被认为是人为的。当那个利益一旦建立起来,并被人公认之后,則对于这些規則的遵守自然地并自动地发生了一种道德感。当然,这种道德感还被一种新的人为措施所增强,政治家們的公开教导,父母的私人教育,都有助于使我們在对他人的財產严格約束自己行为的时候,发生一种榮譽感和义务感。

第七节 論政府的起源

人类在很大程度上是被利益所支配的,并且甚至当他們把关切扩展到自身以外时,也不会扩展得很远;在平常生活中,他們所关怀的往往也不超出最接近的亲友和相識:这一点是最为确实的。但是同样确实的是:人类若非借着普遍而不变地遵守正义規則,便不能那样有效地达到这种利益,因為他們只有借这些規則才能保存社会,才能不至于墮入人們通常所謂的自然状态的那种可怜的野蛮状态中。由一切人維護社会、遵守正义規則所得到的这种利益既然是巨大的,所以它甚至对最粗野和未受教化的种族也是明白而显然的;任何經驗过社会生活的人在这一点上几乎都不可能发生錯誤的。因此,人类既然那样真誠

地依戀自己的利益，他們的利益又是那樣有賴于正义的遵守，而且这个利益又是那樣确实而为大家所公认的：那么人們就会問，社会中为什么竟然还能发生紛乱，而且人性中有什么原則是那樣地有力，以至克服了那樣强的一种情感，并且是那樣地猛烈，以至蒙蔽了那樣清楚的一种認識呢？

在論述情感时，我已經說過，人类是大大地受想像所支配的，而且他們的感情多半是与他們对任何对象的观点成比例的，而不是与这个对象的真实的、內在的价值成比例的。凡以一种强烈和生动的观念刺激人們的对象，普通总是超越于出现在較為模糊的观点下的对象；必須有大得很多的价值，才足以抵消这种优势。⁵³⁵ 凡在空間或時間上与我們接近的东西既然以那樣一个观念刺激我們，所以它在意志和情感上也有一种与此成比例的效果，而比处于較远、較模糊的观点下的任何对象通常都有一种力量較强的作用。我們虽然可以充分地相信，后一个对象較前一个对象更为优越，可是我們却不能以这种判断来調整我們的行為。我們总是順从我們的情感的指示，而情感却总是为接近的东西辯护的。

这就是人們的行為所以那樣常常和他們所明知的利益相抵触的緣故，尤其是他們所以宁取任何现实的些小利益、而不顧到維持社会秩序的緣故；虽然社会的秩序是那樣地依賴于正义的遵守的。每一次破坏公道的后果似乎是辽远的，不足以抵消由破坏公道所可能获得的任何直接利益。不过这些結果并不因辽远而减少其实在性；而一切人类既然都在某种程度上受同一弱点的支配，所以必然发生这样一种现象；就是，公道的破坏在社

会上必然会成为非常频繁，而人类的交往也因此而成为很危险而不可靠的了。你和我一样都有舍远而图近的倾向。因此，你也和我一样自然地容易犯非义的行为。你的榜样一方面推动我照样行事，一方面又给了我一个破坏公道的新的理由，因为你的榜样向我表明，如果我独自一个人把严厉的约束加于自己，而其他人们却在那里纵所欲为，那么我就会由于正直而成为呆子了。

因此，人性的这种性质，不但可以危害社会，而且粗看起来还似乎是不可补救的。补救的方法只能来自人类的同意；如果人们不能自行舍近图远，那么他们便永不会同意于强使他们作出那种选择的任何事情，不会同意于那样显然与他们的自然原则和倾向相冲突的任何事情。谁要选择了手段，也就选择了目的；我们如果不可能舍近求远，那么我们就同样不可能顺从强使我们采取那种行为方法的任何必然性。

不过这里我们可以看到，人性的这个缺点就成为它本身的一种救药，而且我们所以采取措施来防止我们对辽远的对象的疏忽，只是因为我們自然地倾向于那样一种疏忽。当我们考虑任何远隔的对象时，它们的一切细小区别就消失了，而且我们总是偏重本身是可取的任何东西，而不考虑它的境况和条件。这就产生了我们不确当地称为理性的那种东西，这种理性就是和对象在接近时人们所表现出来的那些倾向往往相矛盾的一个原则。在思考十二个月以后我将要作的一种行为时，我总是决意选择那个较大的善，不论到了那时、它将是较近的、还是较辽远的；在那个细节方面的任何差异都不能使我现在的意向和决心有所改变。我与最后决定因为距离辽远，所以就使所有那些细

微的差异都消失了,而且影响我的只有那些一般的、比較可以辨識的善和恶的性质。但当我在較為接近的时候,我原来所忽略了的那些条件就开始出现了,并且对我的行为和感情有了一种影响。对于现前的善发生了一种新的傾向,使我难以不变地坚持我的最初目的和决心。对于这个自然的缺点,我也許会很抱憾,我也許力图要尽一切可能去摆脱它。我也許求助于研究和反省,求助于朋友的指教,求助于經常的思索和不断重复的决心。但是当我經驗到这些办法都是无效的时候,我也許乐意接受其他任何方策,以便約束自己,防止这个弱点。 537

因此,惟一的困难就在于找寻出这个方策来,好使人們借以克制他們的自然的弱点,使自己处于不得不遵守正义和公道法則的必然形势之下,虽然他們原来有舍远求近的一种猛烈傾向。显而易见,这个补救方法如果改正不了这个傾向,它便永远不能是有效的;而我們既然不能改变或改正我們天性中任何重要的性质,所以我們所能做到的最大限度只是改变我們的外在条件和状况,使遵守正义法則成为我們的最切近的利益,而破坏正义法則成为我們的最辽远的利益。但是,这事对全人类來說既是行不通的,所以只有在少数人方面才可能办得到,因而我們就使这些人和执行正义发生了直接的利害关系。这些人就是我們所謂民政长官、国王和他的大臣、我們的长官和宪宰;这些人对于国内最大部分的人既然是沒有私亲关系的,所以对于任何非义的行为,都沒有任何利益可图,或者只有辽远的利益;他們既然满足于他們的现状和他們的社会任务,所以对于每一次执行正义都有一种直接利益,而执行正义对于維持社会是那样必需的。

这就是政府和社会的起源。人們无法根本地救治自己或他人那种舍远图近的偏狭心理。他們不能改变自己的天性。他們所能做到的就是改变他們的境况，使遵守正义成为某些特定的人的直接利益，而违反正义成为他們的辽远利益。因此，这些人不但在自己的行为方面乐于遵守那些規則，并且还要强制他人同样地遵守法度，并在全社会中执行公道的命令。如果必需的話，他們还可以使其他一些人对于执行正义发生較為直接的利害關係，而創設若干文武官員，来协助他們的統治。

不过这样的执行正义虽然是政府的主要优点，却不是它惟
538 一的优点。猛烈的情感既然会妨害人們清楚地看到对他人采取公道行为的利益；所以，这种情感也会阻止他們清楚地看到那种公道自身，而使他們对自己的爱好有显著的偏私。这种弊害也是以上述的方式而得到改正。执行正义法則的那些人們也解决关于这些法則的一切爭論；他們对于社会上大部分人既然是沒有私亲关系的，所以他們的判決就比各人自己的判決較為公道。

由于正义的执行和判断这两个优点，人們对彼此之間的和自己的弱点和情感都得到了一种防止的保障，并且在长官的蔭庇之下开始安稳地尝到了社会和互助的滋味。不过政府还进一步扩展它的有益影响；政府还不滿足于保护人們实行他們所締結的互利的協議，而且还往往促使他們訂立那些協議，并强使他們同心合意地促进某种公共目的，借以求得他們自己的利益。人性中使我們的行为发生最致命的錯誤的性质，就是使我們舍远图近、并根据对象的位置而不根据它的真正价值来求取对象的那种性质。两个邻人可以同意排去他們所共有的一片草地

中的积水，因为他们容易互相了解对方的心思，而且每个人必然看到，他不执行自己任务的直接后果就是把整个计划抛弃了。但是要使一千个人同意那样一种行为，乃是很困难的，而且的确是⁵³⁹不可能的；他们对于那样一个复杂的计划难以同心一致，至于执行那个计划就更加困难了，因为各人都在找寻借口，要想使自己省却麻烦和开支，而把全部负担加在他人身上。政治社会就容易补救这些弊病。执政长官把他们的任何重大部分臣民的利益看作自己的直接利益。他们无须谘询他人，只须自己考虑，就可以拟定促进那种利益的任何计划。由于在执行计划时，任何一部分的失败牵连到（虽然不是直接地）全体的失败，所以他们就防止那种失败，因为他们在这种失败中看不到有任何切近的或辽远的利益。这样，桥梁就建筑了，海港就开辟了，城墙就修筑了，运河就挖掘了，舰队就装备了，军队就训练了；所有这些都是由于政府的关怀，这个政府虽然也是由人类所有的缺点所支配的一些人所组成的，可是它却借着最精微的、最巧妙的一种发明，成为在某种程度上免去了所有这些缺点的一个组织。

第八节 論忠順的起源

政府对人类虽然是很利便的，甚至在某些条件下还是绝对必需的一种发明；但它并不是在一切条件下都是必需的，而且人类即使不求助于那样一种发明，也不是不可能在某一段时期以内维持社会的。自然，人类总是极其爱取现前利益、而舍去辽远的利益的；而且他们也不容易因为担心一种辽远的灾祸，而抗拒他们所可以立即享受的任何利益的诱惑。不过当所有物和人生

乐事是稀少的、并且沒有多大价值的情形下(在社会初期就是这种情形),这种弱点是不很显著的。一个印第安人很少受到誘惑,要想搶夺另一个印第安人的茅屋或偷窃他的弓,因为他已經备有同样的便利;至于一个人在漁猎时所可能遇到的优于他人的运气,那只是偶然而暫时的,很少有扰乱社会的傾向。我不但不像某些哲学家們那样,认为人类离了政府就完全不能組織社会,而且我还主张,政府的最初萌芽不是由同一个社会中的人們的爭端而发生,而是由几个不同的社会中的人們的爭端而发生的。較少量的財物就足以引起后一种爭端,虽然还不足以引起前一种的爭端。人們在公共的战争和毆斗中所恐惧的、只有他們所遇到的抵抗,这种抵抗因为是他们所共同遭遇的,所以它的恐怖程度似乎較小;并且又因为来自外人,所以它的結果似乎不是那样有害;相反,如果各人間的交往是互有利益的,而且断絕交往就会使他們不可能存在的,那么他們若是互相敌对起来,其結果便是非常有害的了。但是对于一个沒有政府的社会,一次对外的战争必然会产生內战。把一大批財物投入人群,他們就会立刻爭吵起来,这时各人都力求占有他所喜欢的东西,而不顾有什么后果了。在对外战争中,最重要的所有物——生命和肢体——都处于危險之中;而且由于每个人都逃避危險的地点,搶夺最好的武器,稍为受伤就找到了借口,所以人們在平靜时候所遵守得很好的那些法律,到了他們处于那样紛扰的情形下时,就不复存在了。

我們发现,美洲各个部族証实了这一点;在那里,人們和睦友好地生活在一处,并沒有任何确立的政府;他們也从来不服从

本部族中的任何人；只有在战时，他們的首領享有一点点的权威，但从战场上归来，并与邻族建立了和平关系以后，他就失掉了这点权威。但是这种权威把政府的优点教给了他們，教他們求助于它，当因为战争的劫掠，或因为通商，或因为偶然的发现，他們的財富和所有物变得那样庞大起来，致使他們在每个紧急关头忘掉了維持和平与正义的利益。因此，我們就可以在其他理由之外，再举出一个很好的理由來說明，为什么一切政府最初都是君主的，沒有任何掺杂和变化；为什么共和国只是由于君主制和专制权被人滥用才发生出来的。軍营是城市的真正母亲。战争中的每个危机都是突然发生的，所以如果不把权威集中于一人，就不能指揮作战；因此，继軍事政府而来的民事政府自然也就具有同样的权威。我认为說明政府起源，这个理由要比人們通常由家长統治或父权所推得的理由更为自然一些——人們通常认为，这种权威首先发生于一个家庭之中，使家庭成員习惯于一个人的統治的。沒有政府的社会状态是人类的最自然的状态，并且在許多家族聚居、远在第一代以后的一个长时期中，必然是繼續存在的。只有財富和所有物的增加，才会迫使人們脱离这个状态；而因为一切社会在初成立时既然都是那样野蛮而不开化的，所以一定要过了許多年以后，这些財富才会增加到那样大的程度，以至扰乱人們对和平与和睦的享受。

不过人类虽然可以維持一个沒有政府的小规模的不开化的社会，可是他們如果沒有正义，如果不遵守关于稳定財物占有、根据同意轉让所有物和履行許諾的那三条基本法則，他們便不可能維持任何一种社会。因此，这三条法則是在政府成立以前

就已存在，并被假设为在人们还根本没有想到对民政长官应该有忠顺的义务之前，就给人们加上了一种义务。不但如此，我还要进一步说，政府在其初成立时，自然被人假设为是由那些法则，特别是由那个关于实践许诺的法则，得到它的约束力的。当人们一旦看出维持和平和执行正义必须要有政府的时候，他们自然就会集合起来，选举执政长官，规定他们的权限，并且许诺服从他们。人们既然假设，许诺是已经通用的一种盟约或保证，并且附有一种道德的义务，所以就把许诺认为是政府成立的原始根据和最初的服从义务的根源。这个推理看来似乎是那样地自然，以至它已成为现代时髦的政治学体系的基础。并且可以说542 说是我们一个政党的信条，这个党很有理由地以其哲学的健全和思想的自由感到骄傲。这些人说，一切人生来都是自由和平等的；政府和权势只能借同意建立起来；人类既然同意建立政府，因而就给他们加上自然法所没有规定的一种新的义务。因此，人们之所以必须服从其执政长官，只是因为他们许诺了这种服从；如果他们不曾明白地或默认地表示愿意保持忠顺，那么忠顺永远不会成为他们道德义务的一部分。但是这个结论如果推得太远，包括了一切时代和一切情况下的政府，那么它就是完全错误的了。我主张，忠顺的义务虽然在最初是建立在许诺的义务上，并在一个时期内被那种义务所支持的，可是它很快就自己扎根，并且有一种不依靠任何契约的原始的约束力和权威。这是一个重要的原则，我们必须细心注意地加以考察，然后再继续申论。

那些主张正义是一种自然的德并且在人类协议以前就存在

的哲学家們，有理由把一切政治上的忠順都还原到許諾的约束力，并且主张，約束我們服从执政长官〔譯注〕的只有我們自己的同意。因为一切政府既然分明是人类的一种发明，而且大多数政府的起源是有历史可考的，所以我們如果主张我們的政治义务有任何自然的道德約束力，我們就必须再往上追溯，以便发现这些义务的起源。因此，这些哲学家們馬上就說，社会是和人类同样古老的，那三条自然法則又是和社会同样古老的。因此，他們就利用了这些法則的古老性和模糊不清的根源，先否认这些法則是人类的人为的、自願的发明，随后又企图把那些更显然是人为的其他义务建立在它們之上。但是当我們在这一方面一旦明白以后，发现了自然的和政治的正义都起源于人类的協議，我們就将立刻看到，要把这一种还原到那一种，并且在自然法方面，而不在利益和人类協議方面，給我們的政治义务找寻一个較為坚固的基础，那是怎样地无益的；因为这些自然法則本身也是建立在同一基础上面的。不論我們在那一方面反复思維这个題目，我們都将发现；这两种义务都恰好建立在同一基础上，而且它們的最初发明和道德約束力也都有同样的根源。人类所以設計它們，都是为了补救相似的不便，而它們之所以获得道德的強制力，也同样都是因為它們可以补救那些不便。这两点，我們將尽可能清楚地加以証明。

我們已經表明，当人們观察到社会对于他們的共存是必不可缺的，并且发现，如果不約束他們自然的欲望，便不可維持任何一种的交往，这时他們就发明了那三条基本的自然法則。因此，原来使人类彼此不便的那种利己心，在采取了一个新的和較

方便的方向之后,就产生了正义的规则,并且成了遵守这些规则的最初动机。但是当人们观察到,正义规则虽然足以维持任何社会,可是他们并不能在广大的文明社会中自动遵守那些规则;于是他们就建立政府,作为达到他们目的的一个新的发明,并借更严格地执行正义来保存旧有的利益或求得新的利益。因此,在这个范围内来说,我们的政治义务是和我们的自然义务联系着的;而前者的发明主要是为了后者;并且政府的主要目的也是在于强制人们遵守自然法则。但是在这一方面,关于履行许诺的那条自然法则只是和其余的法则归并在一起;而且这个法则的严格遵守应当被认为是政府的建立的一个结果,而对政府的服从却不是许诺的约束力所产生的结果。我们的政治义务的目的的虽然是在于执行我们自然的义务,可是这个发明的第一^①动机,以及履行这两种义务的最初动机,都只是私利。同时,服从政府和履行许诺既然各有不同的利益,所以我们也必须承认,它们有各别的义务。服从民政长官是维持社会秩序和协调的必要条件。履行许诺是在人生日常事务中发生互相信托和信赖的必需条件。两方面的目的和手段都是完全各别的;两者也没有彼此从属的关系。

为了把这一点阐述得更为明显起见,让我们考虑下面这件事,就是:人们往往借许诺来约束自己去履行那种不经这些许诺而实行起来原就对自己有利的事情:例如,人们在他们原先所承担的义务之上再加上以利益为基础的一种新的约束,以便给予他人以一种更充分的保证。履行许诺的利益,除了它的道德

① 所谓第一是指时间而言,不是指尊严或力量而言。

义务以外,是普遍的、公认的、在人生中极为重要的。其他的利益也許是較有特殊性的、并且是可疑的;而且我們比較容易猜想,人們会順着自己的心情和情感作出违反这些利益的行为。因此,这里許諾就自然地发生作用,而人們往往要求許諾以便得到更充分的保証和安心。但是假設那些其他的利益也是普遍的和公认的,正如履行許諾那种利益一样,那么人們也就会认为这些利益处于同等的地位,而且人們也将对它們开始发生同样的信心。我們的政治义务,或者說我們对执政长官的服从,正是这种情形;沒有了这种义务,沒有一个政府能够存在,也不可能在大类型的社会中維持和平或秩序,因为在大型社会中,一方面有那样多的財物,一方面又有那么多的实在的或想像的需要。所以我們的政治义务必然很快就离开我們的許諾而存在,并获得了独立的力量和影响。两方面的利益都属于同一种类,这种利益是普遍的、公认的、通行于一切時間和地点的。因此,沒有有什么合理的借口可以把这一种建立在那一种上面;因为各自都有 545 它自己的特有的基础。我們不但可以把戒取他人財物的义务还原到許諾的約束力,也同样可以把它还原到忠順的約束力。在两种情形下,都有同样明显的利益。尊重财产对自然社会固然是必要的;而服从对于政治社会或政府也是同样必要的。前一种社会对人类的生存固属必要,而后一种社会对人类的福利和幸福也是同样必要的。簡單地說,履行許諾固然是有利的,服从政府也是同样是有利的:前一种利益如果是普遍的,后一种利益也是如此;前一种利益如果是明显的和公认的,后一种利益也是如此。这两条規則既然是建立在同样的利益的約束力上面的,

它們就必然各自有其独立的权威，彼此互不依靠。

但是不仅利益的自然的約束力在許諾和忠順两方面是各別的，而且荣誉和良心的道德約束力在两方面也是各別的；一方面的功过絲毫不依靠于另一方面的功过。的确，我們如果考虑到自然約束力和道德約束力之間的密切联系，我們將发现这个結論是完全不可避免的。服从执政长官對我們永远是有利益的；只有极大的现实利益才能使我們忽略維持社会安宁和秩序所得到的辽远利益，使我們发动叛乱。不过一种现实利益虽然可以使我們在自己的行为的方面变得那样地盲目，但是对其他人的行为來說，就沒有这种利益发生，因而也就不会使那些行为隱蔽其危害公益、特別是危害我們私利的那种本来面目。这就使我們在考虑那些作乱和不忠的行为时，自然地发生一种不快之感，并使我們对那些行为加上邪恶和敗德的观念。同样的原則也使我們譴責私人的一切非义行为，尤其是毀約的行为。我們譴責

546 一切叛逆和背信行为，因為我們认为，人类交往的自由和范围完全依靠于对許諾的忠实。我們也譴責一切不忠于执政长官的行为，因為我們看到，如果沒有了对于政府的服从，則在稳定財物占有、根据同意轉移財物和履行許諾方面，便都不可能执行正义。这里既然有两种利益，完全各別，所以它們就必然产生同样是各別而互相独立的两种道德义务。世界上即使沒有許諾这样一回事，在一切大的文明社会中，政府依然是必要的；而且許諾如果只有它本身的約束力，而沒有政府的另外一种强制力，則許諾在那一类社会中将只有很小的效果。这就划分了我們公共义务和私人义务的界限，并且表明，私人义务依靠于公共义务的程

度，超过公共义务依靠于私人义务的程度。教育和政治家們的措施又联合起来給忠誠加上了进一步的道德性，而以更大程度的罪名和丑恶加之于一切叛乱。这里既然那样特別地牵涉到政治家們的利益，所以无怪他們要孜孜不倦地以这类概念教导人們。

也許这些論証还不显得是完全有决定性的(我认为它們是完全有决定性的)，所以我将求助于权威，并将根据人类的普遍同意来証明，服从政府的义务不是由臣民的任何許諾得来的。我虽然一直力图把我的体系建立于純粹理性之上，并且几乎不曾引証过甚至哲学家们或历史家們在任何一个点上的論断，可是我現在竟然要訴于通俗的权威，而把群众的情緒与任何哲学的推理对立起来：不过任何人对我这种作法也不必感到奇怪。因为我們必須說，一般人的意見在这个方面帶有一种特殊的权威，并且大体上是無誤的。道德善恶的區別既然建立在我們观察任何情緒或性格时所感到的快乐或痛苦上，而且这种快乐或痛苦又一定不能不被感到它的人所認識，所以必然的結果就是⁵⁴⁷是①：正像各人所认为、任何性格中有多大程度的恶或德，那个性格就有多大程度的恶或德，而且我們在這一点上也永远不可能錯誤的。我們关于任何恶或德的起源所作的判断，虽然不及关于它們各种程度的那些判断那样地确实，可是当前的問題既然不是关于义务的任何哲学的根源，而只是关于一个明显的事

① 对于單純被情緒所决定的每一种性质，这个命題必然是完全正确的。至于我們是在什么意义下来談論道德、雄辯、或美这些方面的正确的或錯誤的鉴别力，我們以后将加以考究。同时我們可以說，人类的一般情緒是那样一致的，以至使这一类的問題沒有很大的重要性。

实,所以我們就不容易設想,我們如何能够陷于錯誤。一个承认自己对另外一个人負有一笔款项义务的人,必然知道那是由于他自己所訂的契約,还是由于他父亲所訂的契約;还是仅仅是由于自己的善意,还是为了偿还借給他的一笔款项;并且知道他是在什么条件之下,为了什么目的使自己負有这种义务的。同样,服从政府也确实是一种道德的义务,因为每个人都是这样想的;因而这种义务一定不能是由許諾发生的;因为凡是不太拘泥地信从一个哲学体系、以致使他的判断陷于錯誤的人,都从来不会梦想到把那种义务归于那个根源。无论执政长官或臣民都不曾形成这样的政治义务观念。

我們发现,执政长官們不但不把他們的权威及其臣民的服从义务归源于許諾或原始契約这样一个基础,他們反而尽量对人民,尤其是对一般的民众,掩飾这种权威和义务是由那个根源发生的。如果这是政府的根据,那么我們的統治者們永远不会默然接受这种根据的(人們最多也只能假設是默然接受的);因为任何默然地、不知不觉地給予的許諾,永不能像明白而公开地所作的許諾对人类能有那样一种的影响。所謂默然許諾是指

548 用語言以外的其他种較為模糊的标志所表示的意志而言;不过这里一定有一个意志,而發揮这个意志的人,不論他如何默然无言、总不能不注意到这个意志。但是你如果詢問国内大部分的人們,他們是否曾經同意于他們的統治者們的权威或者曾經許諾要服从他們,那么他們会认为你这个人很奇怪,并且一定会回答說,这件事不依靠于他們的同意,而他們生来就是这样服从的。由于这个意见,所以我們就往往看到,他們想像那些在当时

毫无任何权威而且任何愚人都不会自願地选择的人們为他們的天然統治者；这只是因为那些人是生于那个先前曾經統治过的王族，并且是依据亲等應該继承統治的；虽然那个王族或許是在那样辽远的一个时期中实行过統治，任何活着的人几乎都不可能曾經給它以服从的許諾。由于某些人們从未对一个政府給予同意，并且认为那样一种自由选择是一种侮慢和大不敬的行为，这个政府是否就对这些人沒有統治权嗎？我們从經驗中发现，政府为了它所謂的叛逆和謀反是很自由地惩处他們的，而这些事情依照这个主张許諾学說的体系來說，就降低到了一种普通的非义行为。如果你說，他們居住在那个政府所統轄的区域以內，他們实际上就已同意于那个确立的政府，那么我可以答复說，只有当他們认为那件事情依靠于他們自由选择的場合下，才能如此，而这种选择，除了那些哲学家們以外，簡直是沒有人想像过的。从来沒有人举出这样一个理由为一个反叛者辯护說：他在成年以后所作的第一次行为就是对国王兴兵作战；当他在儿童时期，他不可能以自己的同意束縛自己，而当他成人之后，又以其第一次的行为明显地表示，他无意于以任何服从的义务加在自己身上。相反，我們发现，民法惩罚在这个年龄所犯的这种罪行，一如其惩处不待我們同意而本身就是犯罪的其他罪行一样；这就是說，民法在一个人达到能够充分运用理性的时候就加以惩处，而依据公道來說，民法对这种罪行理应允許一个人至少可以有默認的同意的一个过渡时期。此外，我們可以再加上 549 一点，即一个生于专制政府之下的人对它應該沒有忠順的义务；因为依其本性來說，这个政府是不依靠于同意的。不过那个政

府既然和任何政府同样是一个自然而普通的政府，所以它必然对人施加某种义务；而我們根据經驗明显地看到，隶属于那个政府之下的人們永远是这样想的。这是一个明白的証据，証明我們平常并不认为我們的忠順是由我們的同意或許諾而来的；此外，它还更进一步地証明，当由于某种原因我們的許諾是明白地表示出来的时候，我們总是精确地区別那两种义务，而相信一种义务加于另一种义务上的力量比重复同一許諾时所有的力量为大。在不曾作出許諾的情形下，一个人纵然发动叛乱，而并不因此就认为自己破坏了私事方面的忠实；他总是把信义和忠順两种义务分得完全清清楚楚。这就令人信服地証明了，这些哲学家們所认为这两者的結合是一种很奥妙的发明，实际上是不正确的；因为一个人既不能作一种自己所不知道的許諾，也不能被这种許諾的强制力和約束力所約束的。

〔譯注〕 執政长官 (magistrate) 在本书中的含义是指国王、國家統治者或团体。

第九节 論忠順的限度

那些以許諾或原始契約看作对于政府的忠順的起源的政治学作家們所企图建立的一条原則，是完全正确而合理的，虽然他們力求建立那条原則时所根据的推理是謬誤的、詭辯的。他們想要証明，我們对于政府的服从允許有例外，并且統治者們如果过分残暴，就足以使臣民解除一切忠順的义务。他們說，人們既是由于自由和自願的同意而加入社会并服从于政府的，所以他們一定是着眼于他們打算由社会获取的某些利益，并且願意为

此而放弃其天赋的自由。因此，执政长官也必须约定有一种交互的义务，即提供保障和安全；他只有通过向人们提供得到这些利益的希望，才能说服他们来服从自己。但是，人们如果得不到保障和安全，却遭到暴虐和压迫，于是他们就不再受他们的许诺的约束（一切有条件的契约都是这样），回到建立政府以前的那种自由状态。人永远不会那样愚蠢地同别人订立完全有利于他人的契约，而不着眼于改善自己的状况。谁要打算由我们的服从得到任何利益，他就必须明白地或默认地约定使我们由其权威获得某种利益；他不应该期望，当他不履行自己的诺言时，我们仍然会继续服从他。

我再重述一遍：这个结论是正确的，不过它所根据的原则是错误的；而且我可以自夸，我能够把同样的结论建立在更为合理的原则上。在确立我们的政治义务时，我将不迂迴曲折地说：人们看到了政府的优点；他们着眼于那些优点，才建立了政府；政府的建立要求一种服从的许诺；这种许诺在某种程度上以一种道德的义务加在人们身上，但因为它是**有条件的，所以如果订约的另一方不履行他所约定的义务时，这个许诺就失去了约束力。我看到，许诺本身完全是由人类的契约而发生，并且是因为着眼于某种利益才被发明出来的。因此，我就找寻与政府有比较直接关系的利益，即既可以为建立政府的原始动机、同时又可以为我們服从政府的原因的那样一种利益。我认为这种利益就在于我们在政治社会中所享受的安全和保障，而我们在完全自由和独立的时候、是永远得不到这种利益的。利益既然是政府的直接根据，那么两者只能是共存共亡的；任何时候，执政长官如果

551

压迫过度,以至其权威成为完全不能忍受,这时我們就沒有再服从他的义务了。原因一停止,結果也必然就跟着停止。

在这个范围内,即关于我們在忠順方面的自然的义务,我們的結論是适切而直接的。至于道德的义务,我們可以說,原因停止、結果也必然就跟着停止这个原理,在这里就成为謬誤的。因為我們曾屢次提到人性中的一个原則,就是:人們是十分迷恋于通則的; 我們往往把我們的原則推到超出了原来使我們建立这些原則的那些理由以外。当若干情形在許多条件方面互相类似时,我們就容易把它們置于同等地位,而不考虑它們在最重要的条件方面是有差別的,并且那种类似之点只是表面的、而不是实在的。因此,人們可能会这样想,在忠順方面,即使成为忠順原因的利益的自然約束力已經停止,而忠順义务的道德約束力仍然不停止。人們仍然会违反了自己的和公共的利益,受其良心的約束,而服从于一个暴虐的政府。的确,对于这种論証的力量,我是相当信服的,我承认,通則往往扩展到它們所据以建立的那些原則以外; 我們对这些通則很少制定例外,除非那个例外也具有一个通則的性质,并且是建立在許多通常的例子上面。我肯定地說,现在的情形完全是这样。当人們服从他人的权威时,那是为了給自己求得某种保障,借以防止人的恶行和非义,因为人是不断地被他的难以控制的情感、被他的当前的和直接的利益所驅使,而破坏一切社会法律的。但是这种缺点既然是人性中所固有的,所以我們知道它总是伴随着一切人的,不論他們的身分和地位是怎样; 而且我們所选举为統治者的那些人們也並不因為他們有了較高的权力和权威,而在本性方面立刻变

得高出于其余的人类。我們對他們的期望，不是依靠于他們的本性的改變，而是依靠于他們地位的改變，因為在他們的地位改變以後，他們就在維持秩序和執行正義方面有了一種較為直接的利益。但是他們在臣民中間執行正義所有的這種利益，僅僅是較為直接一些；而且除此而外，我們根據人性的不規則性，還往往可以預料到統治者們甚至會忽略這種直接的利益，而被他們的情感所轉移，陷于種種過度的殘酷和野心的境地。我們對於人性的一般知識，我們對於人類過去歷史的觀察，我們對於現時代的經驗——所有這些原因必然會導使我們對於例外敞開大門，並且必然會使我們斷言說，我們可以對於最高權力的較為強暴的行為進行反抗，而不犯任何罪惡和非義。

因此，我們可以說，這是人類的一般的實踐和原則，而且凡能找到任何補救方法的民族，都不肯忍受一個暴君的殘酷的蹂躪，也沒有因為反抗而遭到譴責。對狄昂尼修斯(Dionysius)、對尼羅(Nero)、或對菲列普二世〔譯注〕進行武裝反抗的人們，都得到閱讀他們的歷史的每個讀者的贊許；只有對常識的極度歪曲，才能使我們譴責他們。因此，在我們的全部道德概念中，我們確是不会抱有像消極服從的那樣一種荒謬的主張，而都一定承認在罪惡昭彰的專制和壓迫的情況下可以進行抵抗。人類的一般意見在一切情形下都有某種權威，而在這個道德的事例中，人類的意見是完全無誤的。人們雖然不能明確地說明這個意見所依據的原則，但它也並不因此而減少其正確性。很少有人能夠進行這樣一系列的推理：“政府僅僅是為了社會利益而成立的一个人類的發明。當統治者的暴行消除了這種利益時，它也就消除

了服从的自然义务。道德义务是建立在自然义务上面的，因此，
653 当自然义务停止时，道德义务也就停止了；而当问题使我们预见到自然义务将会在许多场合下停止，并使我们立下一个通则来调整自己在那一类事态中的行为时，则尤其是如此。”不过这一系列的推理对一般人来说虽然是太微妙了，可是人们对这种推理确有一隐含的概念，并且知道，他们所以应当服从政府，只是为了公益；同时也知道，人性是那样地受着弱点和情感的支配的，以至容易滥用这个机构，而把他们的统治者们转变为暴君和公敌。如果公益的感觉不是我们所以服从的原始动机，那么我就要问，人性中有什么别的原则能够制服人类的自然野心，并且强使他们那样地服从呢？模仿与习惯并不足以达成这个目的。因为问题仍然会再度发生，就是：什么动机最初产生了我们所模仿的那些服从的先例、以及形成习惯的那一系列的行为呢？除了公益之外，显然没有其他原则了。如果利益首先产生了对政府的服从，那么那个利益什么时候在任何很大的程度内，并在大多数情况下停止了时，服从的义务也就停止了。

〔译注〕 菲列普二世为西班牙国王，曾设立宗教裁判所，以推行其暴政；并实行暗杀，造成恐怖。曾造无畏舰队，攻英国，失败。

第十节 论忠顺的对象

不过在某些场合下，健全的政治学和道德学虽然都主张反抗最高权力是正当的，可是在人事的通常进程中，再不能有比这件事更为有害，更为罪恶的了。除了革命总是要引起动乱以外，那样一种实践还会直接趋向于推翻一切政府，并且在人类中间

引起普遍的无政府状态和混乱局面。正如人数众多的文明社会离开了政府便不能自存，政府离开了最严格的服从也就完全无⁵⁵⁴用。我們永远应当衡量由权威所获得的利益与不利，并借此对反抗学說的实践采取更加谨慎的态度。通常的规则要求人們服从；只有在惨酷的专制和压迫的情形下，才能有例外发生。

对于执政长官通常既然應該那样盲目服从，那么其次的問題就是，应当对誰服从？我們应当认誰为我們合法的执政长官？为了答复這個問題，讓我們回忆一下我們前面关于政府和政治社会所已确立的理論。各人如果自作主人，并根据他现前的利益和快乐来破坏或遵守社会法律，那么在社会中就不可能維持任何稳定的秩序：当人們一旦經驗到这一点以后，他們自然就会进而发明政府，并尽量把破坏社会法律一事置于他們自己的权力以外。因此，政府是由人类的自願協議而成立，而且显而易见，确立政府的那个協議也将决定哪些人应当統治的問題，并且在这一点上将消除一切疑惑与含糊。执政长官的权威如果在最初确是成立于臣民約定服从他的那种許諾的基础上，則人們的自願同意必然有更大的效力，正如在其他契約或協約方面一样。因此，强制他們服从的那个許諾也把他們束縛于一个特定的人，并使他成为他們忠順的对象。

但是当政府已經在长时期內在这个基础上确立起来，而且我們因服从而得到的那种单独的利益也产生了一种单独的道德感之后，情形就完全改变了，許諾也就不能再决定特定的执政长官了；因为許諾已經不再被认为是政府的基础了。我們自然⁵⁵⁵地假設自己生来就應該服从；并且想像那样一些特定的人們

就有命令的权利，正如我們有服从的义务一样。这些权利和义务的概念只是由我們从政府方面所获得的利益得来的，这种利益使我們对自己的进行反抗发生厌恶，同时也使我們对他人的反抗行为表示不滿。但是这里可以注意的是：在这种新的事态下，政府的原始根据、即利益，已不再被允許来决定我們所当服从的人們，只有当事态最初处于一个許諾的基础上时，原始的根据才能作那样的决定。一个許諾毫无疑问地把作为忠順对象的人們确定下来；但是显而易见，人們如果在这一方面依据他們的特殊的公私利益的想法来調整他們的行为，那么他們就会陷入无穷的混乱，并且使一切政府在很大程度上成为无效的了。各人的私利各不相同；公益本身虽然永远是同一不变的，可是由于各人对于公益怀有不同的意见，所以公益同样也成为极大糾紛的源泉。因此，使我們服从执政长官的那种利益，也使我們在選擇执政长官时放弃那种利益，并且把我們束縛于某种政府形式和某些特定的人們，而不允許我們在这两方面企求尽善尽美。这里的情形正和在关于稳定財物占有的自然法則方面一样。財物占有的稳定对社会是极为有利的，甚至是絕對必要的；这就使我們确立了那样一条規則；但是我們发现，我們如果为了追求同样的利益，而将特定的所有物分配于特定的人們，我們将会挫阻自己的目的，而使那个規則原来所要防止的那种紛乱情形持續下去。因此，在限定关于稳定財物占有的自然法則时，我們必須依照一般原則进行，并依据公益来調整自己的行为。决定自然法則的那些利益虽然似乎是微薄的，可是我們也不必因此就

556 害怕我們对于这个法則的依附会因而减少。心灵的冲动是由很

强的利益而得来的，其他那些較為細微的利益，只不过指导那种活动，并不把它有所增减。政府也是这样的情形。再没有什么东西比这种发明对社会更为有利的；这种利益就足以使我们热忱而敏捷地采纳这个发明；不过到了后来，我们就不得不依据沒有那样大的重要性的种种考虑，来調整和指导我们对政府的忠诚，并在选择我们的执政长官时也不着眼于我们由这种选择所可能获得的任何特殊的利益。

我将論述作为执政长官的权利基础的第一条原則，就是无例外地給予世界上一切最确定的政府以权威的那个原則：我所指的就是任何政府形式下的长期占有或国王的一脉相传的体系。誠然，我們如果追溯任何国家的最初起源，我們就将发现，几乎沒有任何一个帝系或共和国政府最初不是建立在篡夺和反叛上的，而且其权利在最初还是极其可疑而不定的。只有時間使他們的权利趋于巩固，時間在人們心灵上逐漸地起了作用，使它順从任何权威，并使那个权威显得正当和合理。沒有什么东西能够超过习惯、使任何情緒对我们有一种更大的影响，或使我們的想像更为强烈地轉向任何对象。当我们长期慣于服从任何一派入时，則我們假設忠诚有道德約束力的那种一般的本能或趋向，便很容易采取这个方向，并且选择那一派人作为其对象。利益产生了这个一般的本能，而习惯則給以特定的方向。

这里可以注意，同样长的時間随其对心灵的不同影响，而在我們的道德感上有不同的影响。我們很自然地通过比較来判断任何事物，在考虑王国和共和国的命运时，我們既然总是要綜观 557 一个长的时期，所以一个短的时期在这个情形下对我们的情緒

并没有像我们考虑其他任何对象时的那种影响。在一个很短的时间内，人们就可以认为自己获得了对一匹马或一套衣服的权利，不过一世纪的时间也几乎不足以确立任何新的政府，或是消除臣民心中对于那个政府的一切疑虑。还有一点，一段较短的时间就足以给予一个国王所可篡取的附加权力以一种权利，但当他的整个权力是由篡夺得来的时候，那么这样短的时期就不足以确定他的权利。法国的国王们享有绝对权力的没有超过两朝以上的；可是在法国人看来，没有事情比谈论他们的自由更为荒唐的。如果我们考虑一下关于添附所說过的话，我们便容易说明这个现象。

在没有任何政府形式被长期占有所确立时，则现实占有便足以代替它，并且可以被认为是一切公共权威的第二个来源。对于国家权力的权利，只是为社会法律和人类利益所维持的权威的恒常占有；而依照上述原则，把这种恒常的占有附加在现实占有上，乃是最自然的事情。这些同样的原则在私人财产方面所以不发生作用，乃是因为这些原则被很强烈的利益考虑所抵消了，因为我们看到，那样做会使一切偿还都成为不可能的，而且一切暴行都将得到认可和保障。这些动机在公共权威方面虽然也可以显得有些力量，可是却有一种相反的利益加以对抗；这种利益就在于维持和平和避免一切变革；因为一切变革在私人事务方面无论如何容易发生，而在牵涉到公众利益的时候，就必然要引起流血和混乱。

558 如果有任何人发现、依照任何公认的伦理学体系不可能说明现实占有者的权利，因而决心绝对否认那个权利，并且说那是

道德所不許可的，那么我們可以正当地认为这个人是在主张一种狂妄的似是而非之論，并且使人类的常識和判断为之震駭。最符合于慎重和道德学的一条准則，就是安然服从于我們生活所在的那个国家的确立的政府，而不过分好奇地追究政府的起源和最初的建立。很少有政府能够經得起那样严格的考察。现在世界上的許多王国，以及历史上更多的那些王国，其統治者所有的权威，有多少是超过现实占有这样一个基础的呢？单就羅馬帝国和希腊帝国來說吧。由羅馬自由的解体到那个帝国最后被土耳其人所消灭，那一长系列的皇帝們不是很显然地除了现实占有这个权利之外，对于帝国再不能妄称有其他任何权利么？元老院的选举仅仅是一个形式，永远是仰承着軍团的选择。各个行省的軍团几乎总是意见分歧的，最后只有武力才能解决爭端。因此，每个皇帝都是凭借武力获得权利并捍卫其权利的。因此，我們如果不說，在我們所知的全世界中、多少世紀以来就沒有过政府，因而对任何政府也都沒有忠順的义务，那么我們就必须承认，在公共事务方面强者的权利必須被认为是合法的，并被道德学所认可的，如果沒有其他任何权利来对抗它的话。

征服权可以被认为是統治者的权利的第三个来源。这个权利很类似于现实占有的权利；不过它有較大的力量，因为我們所归于征服者的光荣和尊荣的那两个概念支持了这种力量，而人們对于篡夺者却只有憎恨和厌恶的情感。人类很自然地袒护他們所爱的人，因而容易认为在各个君主間互相斗争时，誰的暴行成功，誰就得到权利，而不容易认为一个臣民在对其君主反叛成

功时得有那种权利^①。

在沒有长期占有、现实占有、也沒有征服的时候，例如建立任何君主国的第一代統治者死去以后的情形，这时继承权自然就代之而发生作用；人們通常就乐于将他們的已故国王的嗣子置于君位，而假設他承袭了他父权的权威。人們所假定的父亲的同意，对私家继承的模仿，国家由选择最有权威的、而且拥护的人数最多的人为君主时所可得到的利益：这些理由都使人們选择已故的国王之子，而舍去其他任何人^②。

这些理由有一些分量；不过我相信，一个公平地考虑这件事情的人会看到，这里有一些想像的原則和那些利益的观点結合起来。就在父王生存的时期中，王权似乎就被思想的自然的推移与王子結合起来，而在其死后，則更是如此：因此，以一种新的关系，就是使他实际占有那个原来似乎极为自然地属于他的权位，借以补足这种結合，这是最自然的事情。

为了証实这点，我們可以衡量下面这些相当奇特的现象。在选举君主国中，依据法律和习惯來說，继承权是不存在的；可是继承权的影响是那样自然的，以至不可能完全被排除于想像之外，使臣民对于已故国王之子漠不关心。因此，在这一类的某

① 这里并不是說，现实占有或征服足以給予人以一种权利来对抗长期占有和成文法；而只是說，它們具有一种力量，并且当几方面的权利在其他一些点上都相等时，现实占有或征服就可以打破平衡，有时甚至足以使力量較弱的权利得到承认。它們究竟有多大的力量，那是难以确定的。我相信，一切穩健的人們都将承认，它們在关于国王权利的一切爭执中，确有巨大的力量。

② 为了防止誤解起见，我必須說，这种王位继承和世袭君主国的王位继承并不相同，在后一种情形下，慣例已經确立了继承权。这些君主国是以上述的长期占有为基础的。

些政府中，当选的往往是王族中的某一个成员；而在另一些政府中，则他们完全被排除出去。那些互相反对的现象是由同一原则所发生的。王室所以在某些国家中遭到排斥，乃是由于政治上的一种精微的手法，使人民觉察到他们有从王室中选举君主的偏向，并且使他们防护他们的自由，以免他们的新君在这个偏向的协助之下竟然确立王族的继承，因而消灭了将来的选举自由。

阿塔克薛西斯（Artaxerxes）和居鲁士（Cyrus）的历史〔译注一〕也可以使我们发生一些感想，说明同样的问题。居鲁士自称比他的哥哥更有继承王位的权利，因为他是在他的父亲即位以后出生的。我并不认为这个理由是有效的。我只是由此推断说，他本来不会利用那样一个借口的，如果不是因为上述想像的那些性质的原故；由于那些性质我们才自然地倾向于把已经结合起来的对象用一种新的关系再加以结合。阿塔克薛西斯比他的弟弟占着一种优势，因为他是长子，在继承方面位居第一；但是居鲁士却同王权有较密切的关系，因为他是在他父亲赋有王权以后出生的。

如果有人主张说，方便观点可能是一切继承权的根源，人们总是乐意利用可以决定已故国王的继承者、并可以阻止一切由重新选举所带来的纷扰和混乱的任何规则；那么我可以答复说，我立刻承认，这个动机可以相当地有助于这种效果，不过同时我还主张，如果没有另外一个原则，那样一个动机是不可能发生的。一个国家的利益要求王位的继承总须有这种或那种的确定的方式，不过不论用什么方式确定，对国家的利益来说，都是一

561 样的：因此，血統关系如果没有独立于公益之外的一种效果，则除了由成文法加以规定以外，人们便不会考虑血統关系，而且各国的那样多的成文法也不会恰好有同样的观点和意图。

这就导使我们进而考察权威的第五个来源，即成文法；当立法机关确立了某种政府形式和国王继承法时，成文法就成了权威的来源。初看起来，人们会认为，这个权利必然要还原到权威所根据的前述的某种权利。产生成文法的立法权，必然是以原始契约、长期占有、现实占有、征服、或继承关系为根据的；因此，成文法必然是由那些原则之一获得它的力量的。不过这里可以注意，一条成文法虽然只能由这些原则获得它的力量，可是它并不由它所自出的那个原则得到它的全部力量，这时力量在推移过程中要大大地有所损失；这是可以自然地想像得到的。例如，一个政府在许多世纪中、建立于一套法律、政府形式和继承方法的体系上。由这个长期传统所确立的立法权，突然把全部政府制度都改变了，并通过一部新的宪制组织法来代替它。我相信，臣民中很少有人以为自己服从这种变革的义务，除非它有促进公益的明显倾向；他们以为自己仍然可以有自由返回到古代政府。因此，就发生了根本法的概念，根本法被假设为不能被君主的意志所改变的。法国的撒利族法典（Salic Law）〔译注二〕就是这种性质。这些根本法所扩及的范围是不曾被任何政府所规定的；也永远是不可能规定的。由最重要的法律到最微末的法律，由最古老的法律到最近代的法律，其间有一种不可觉察的推移等级，所以就不可能限制立法权，并决定它在何种范围内可以

562 在政府的原则方面有所革新。这是想像与情感的工作，而不是

理性的工作。

誰要是考察世界各國的歷史，考察它們的革命、征服、領土的擴張和縮小，考察各國政府成立的方式，考察世代相傳的繼承權利：那麼他不久就會學到輕視一切有關國王權利的爭執，並且相信，嚴格地固執任何通則、以及堅持不變地忠心於某些特定的人和家族（有些人很重視這點）那樣一些的美德，並不是發生於理性，而是發生於頑固和迷信。在這一方面，歷史的研究証實了真正哲學的推理，這種推理向我們指出了人性的原始性質，教導我們把政治上的爭論看成在許多情形下是無法解決的，而是完全從屬於和平與自由的利益的。當公益並不顯然要求一種變革時，那麼原始契約、長期占有、現實占有、繼承法和成文法等一切權利要求，就一定匯合起來，形成對統治權的最強的權利要求，並且正確地被認為是神聖不可侵犯的。但是當這些權利要求在各種程度下混合并對立起來時，它們就往往會引起迷惑，就不能憑法律家們和哲學家們的論證來解決，而是要靠軍隊的武力來解決。例如，當提伯里斯〔譯注三〕（Tiberius）死時，如果日耳曼尼格斯（Germanicus）和德魯蘇斯（Drusus）都是活着，而他並沒有指定他們中間哪一個人作為他的繼承人，那麼誰可以告我說，他們中間誰應該繼承提伯里斯呢？在這個國家中，養子權和血統權在私家中有同樣的效力，並且在國統方面也已有兩個先例，那麼這兩種權利是否應該同等看待呢？日耳曼尼格斯生在德魯蘇斯之前，他是否因此就該被認為長子呢？但是他是在他的弟弟出生以後才被收養，那麼他是否因此又該被認為幼子呢？在這個國家的私家繼承方面，長兄並沒有優先的權利；那麼，在國統

563 方面长子的权利应当被重视么？在罗马帝国中有过两次父子相传的先例〔译注四〕，那么罗马帝国在那时候就该因此被认为是世袭的么？还是即在那样早的时候，罗马帝国就该被认为是属于强者或现实占有者的呢（因为它是建立在那样新近的一次篡夺上的）？我们不论依据什么原则来妄自答复这一类的问题，我恐怕、我们永不能满足一个公平的研究者，如果这个人在政治争论中并不偏袒任何党派，并且除了健全的理性和哲学之外，再不满意于别的说法。

不过在这里，一个英国的读者容易会探究那次对我们的宪制有良好的影响、并产生了那样巨大的后果的著名的革命。我们已经说过，在极度专制和压迫的情形下，甚至对于最高权力进行武装反抗也是合法的；而且政府既然只是为了互利和安全而成立的一种人类的发明，所以当它一旦不再具有那种倾向时，它就不再对人施加任何自然的或道德的义务了。不过这个一般的原则虽然被常识和历代的实践所认可，但是法律、甚至哲学、都确是不能建立任何特殊的规则，使我们能够据以认知什么时候进行反抗才是合法的，并决定那个问题上所可能发生的一切争端。不但在最高权力方面可以发生这种情形，而且甚至在立法权不寄存于一个人身上的某些宪制政体中，也可能有一个雄才大略的执政长官迫使法律对这件事保持缄默。这种缄默不但是法律界的尊敬的结果，而且也是法律界的慎重的结果；因为可以确定，一切政府的事务既然是千变万化的，所以那样一个强有力的执政长官的行使权力，在一个时候可能是有利于公众，而在另一个时候又可能成为有害的和暴虐的了。不过在立宪君主国，

法律方面虽然对此事保持緘默，而人民仍然确是保留其反抗权的；因为甚至在最专制的政体下，也不可能剝夺去他們这种权利。⁵⁶⁴ 自卫的必要性和公益的动机，都使他們在立宪和专制两种情形下有同样的自由。我們还可以进一步說，在那种混合〔立宪〕政府下，比在专制政府下，合法反抗的事件一定出现得更多，臣民必然有更大的自由进行武装自卫。不但当执政长官采取了本身极端有害于公众的措施时，而且甚至当他侵犯了宪制的其他部分，把权力行使到合法的界限以外时，人們也有权利反抗他、废黜他；虽然那种反抗和暴行就法律的一般意旨來說，可以被认为是不合法的、叛乱的。因为保障公共自由对于公益來說是最为重要的；而且除此以外，显而易见，如果那样一个混合政府一經被假設为已經确立，那个宪制政体中每一个部分或成員就都必然有自卫的权利，有維持宪制旧有的界限、使其不受其他任何权威侵犯的权利。任何事物如果被剝夺了抵抗的能力，則其每一个部分都不能保存它的独立存在，全体必然挤成一点，因而这个事物的創造便成为徒劳无功；同样，要假設任何政府有一种无法制裁的权利，或者虽然承认最高权力与民共享，而却不承认他們反抗任何一个侵略者以維持他們份内的权利是合法的：那就是最大的謬論。因此，那些似乎尊重我們的自由政府、而却否认反抗权利的人們，就連任何常識都沒有，不值得給予认真的答复。

我本来可以指出，这些一般的原則也适用于晚近的革命；而且一个自由民族所視為神圣的一切权利和特权，在那时候曾遭受威胁而处于极度危險之中；不过我现在的目的不在于指出这

一点来。我乐于抛开这个爭論不休的題目（如果它真是可以爭論的話），而詳談一下由那个重要事件所自然地引起的某些哲学上的考虑。

第一，我們可以說，在我国的宪制政体中，上院和下院的議員們，如果不是为了公益而将在位的国王废黜了，或者在国王死后，排斥那个依法律和习惯应当继承王位的皇儲，那么沒有人会认为他們的行事是合法的，或者认为自己有服从他們的义务。但是假如那个国王由于非义的行为，或是因为企图求得暴君的和专制的权力，以至正当地丧失了他的合法权利，那么废去他不但在道德上是合法的，而且也符合于政治社会的本性；不但如此，我們也容易认为，那个政体中其余成員还有权废黜直接继承他的皇嗣，而选举他們所喜欢的人作为他的继承人。这一点是建立在我們的思想和想像的一种很独特的性质上的。当一个国王丧失了他的权威，皇嗣所处的地位理应像国王死去以后一样，除非皇嗣本人也因为参与暴行而丧失了这种权利。不过这个看法虽然似乎是合理的，而我們却容易遵从相反的意见。在像我国这样的一个政府中，废黜一个国王，确是越出一切普通权威的一种行为，并且是为公益而采取的一种不合法的越权行为；在政府的通常情形下，这个政体中任何成員都沒有这种权利。当公益是那样巨大而那样明显、以至使这种行为成为正当的时候，适合公众要求的这种特許权的使用便使我們自然而然地給予国会以进一步利用这种特許权的权利。法律的旧有界限一旦被冲破，并得到人們的贊許，我們就不容易那样严格地把自己确限于那些法律的界限以內。心灵一开始任何一系列的活动，它就自

然而地随着进行下去；当我们作出了任何一种初次的行为之后，我們通常对于我們的义务就不再有所疑虑。例如在革命的时候，凡认为废除父王是正当的，就都不认为自己应当忠于他的幼嗣；可是那个不幸的君主如果是在那时候无罪而死，而且他的嗣子恰好是寓居海外，那么一个攝政团体无疑地会被任命，一直等到皇嗣到达成年，把国家的統治权归还他为止。想像的最輕微的特性既然对人民的判断有一种影响，所以法律和国会就利用那些特性，而从一个世系以內或以外选举出人民最自然地认为有权威和权利的那些执政长官：这表明了法律和国会的机智。

第二，奧倫治公〔譯注五〕的登位最初虽然可以引起許多爭論，而且他的权利也曾被人爭論过，可是到了现在就不应当再显得可疑，而一定已从那三个根据同样权利继承他的嗣君获得了充分的权威。再沒有事情比这种思想方法更为通常的了，虽然初看起来，也沒有事情比这种思想方法更为不合理的了。国王們似乎不但从其祖先得权利，而且往往也从其后嗣得到权利。一个国王如果幸运地使他的家族稳居在皇位上，而且完全改变了旧有的政府形式，那么他在其生时虽然可以正当地被人认为是一个篡夺者，可是后人就将认为他是合法的国王。尤利斯·凱撒被认为是第一个羅馬皇帝，而蘇拉(Sylla)〔譯注六〕和馬雷斯(Marius)〔譯注七〕两人的权利虽然实际上和他的权利是一样的，可是他們却被认为是暴君和篡夺者。時間和习惯以权威授与一切政府形式和一切国王的继承；而且原来只是建立在非义和暴力之上的权力逐漸就变成了合法的、有約束力的。心灵还不停止在这里，而且还倒退着追溯回去，把它所自然地归于后代的那

种权利,轉移到他們的前輩和祖先的身上,因為他們在想像中是互相關联、結合起來的。現在的法國國王使胡·迦裴 (Hugh Capet)〔譯注八〕比克朗威尔成為一個更合法的國王;正如荷蘭人的確立的自由是他們所以對菲列普二世進行頑強反抗的一個重大的根據一樣。

〔譯注一〕阿塔克薛西斯和居魯士是波斯王大流士二世的兒子。阿塔克薛西斯即位後,居魯士率領十一萬大軍進攻,被阿塔克薛西斯所敗,居魯士被殺。

〔譯注二〕撒利族法典中有一個條款說:“撒利族土地不得以任何部分歸屬婦女;全部土地都歸男性繼承(59章,5款)。

〔譯注三〕提柏里斯,羅馬皇帝,生於公元前42年,公元13-37為皇帝。——日耳曼尼格斯是他的外甥,被他所收養,因征日耳曼有功,深得兵士的擁戴。提柏里斯恐其尾大不掉,派人把他毒死。德魯蘇斯是提柏里斯的親生子,原定繼承帝位,因夭折,未能實現。

〔譯注四〕按羅馬原為共和國。但羅馬第一個皇帝凱撒傳帝位於奧古士都(他的外孫),奧古士都又將帝位傳於其子提柏里斯。按凱撒未曾正式即皇帝位。

〔譯注五〕荷蘭的奧倫治親王(1650—1702)曾娶英王詹姆士二世之公主瑪麗(1677)。嗣後詹姆士二世,因為暴虐無道,壓迫新教徒,人民屬望於奧倫治親王。1688年11月威廉(即奧倫治親王)率英荷聯軍一萬五千人,在托爾拜登陸。各首領都擁護他。詹姆士逃走;1689年2月,國會宣布威廉和瑪麗為英國國王及王后。

〔譯注六〕蘇拉(公元前138—78)曾任羅馬執政。征戰有功。八一年達到獨裁地位,對許多人宣布“公敵宣告”,開始恐怖統治。

〔譯注七〕馬雷斯生於公元前156年,119年時為護民官,曾六次任執政,條頓人以大軍入侵,屢敗羅馬軍,馬雷斯經兩日猛戰,把敵人歼灭了。被人民稱為羅馬的第三位建立人。他与蘇拉不和,內戰發生,被迫逃到非洲。後來得友人之助,返回意大利,攻下羅馬,對貴族進行了報復。

〔譯注八〕胡·迦裴系法國王族名,由987年起,胡·迦裴就被法蘭克人選立為王。這個王族前後統治法國約九百年。休謨所指的國王是路易十五。

第十一節 論國際法

當人類大部分都已建立了法治政府,而且彼此接近的許多不同的社會也都形成起來的時候,鄰近各國之間便發生了適合於互相交往的性質的一套新的義務。政治學作家們告訴我們

說,在任何一种交往中,政治团体都应当被看作一个法人;这种說法在一定程度上确是正确的,因为各国也像私人一样需要互助;同时各国的自私和野心也是战争和紛乱的永久来源。不过各国在这一方面虽然类似个人,可是在其他方面它們既然是很不相同,所以无怪它們就要用另一套准則来約束自己,并因而产生了我們所謂国际法的一套新的規則。我們可以把大使人格的神圣不可侵犯、宣战、禁止使用有毒武器、以及显然为了进行各个社会間特有的交往而规定的其他同类的义务,都归在这个項目之下。

不过这些規則虽然是附加在自然法上的,可是前者并不完全取消了后者;我們可以妥当地断言,正义的三条基本原則,即稳定財物占有、根据同意轉移所有物和履行許諾,也是国王們的义务正如它們是臣民的义务一样。同样的利益在两种情形下产生了同样的效果。什么地方財物占有是不稳定的,什么地方就必然有永久的战争。什么地方財产权不是根据同意而被轉移,什么地方就沒有交易。什么地方人們不遵守許諾,什么地方就不能有同盟或联盟。因此,和平、交易和互助的利益,就必然把 568 个人之間所发生的正义的概念扩充到各个王国之間。

世界上有一个十分流行的准則,就是:为国王們所立的道德体系比支配私人行为的道德体系要自由得多;这个准則虽然很少有政治家願意公开承认,但它是被历代的实践所认可的。显而易见,这并不能理解为公共职责和义务的范围較为狹小;任何人也不会狂妄地說,最庄严的条約在各个国王之間不應該发生效力。因为国王們彼此之間既然事实上訂立条約,所以他們一

定打算由于实行条约而得到某种利益；未来的那种利益的前景必然会约束他们实践他们的义务，并且必然建立起那个自然法来。因此，这条政治准则的含义就是：国王们的道德虽然和私人的道德有同样的范围，可是它没有私人道德那样大的效力，而是可以因为微小的动机合法地遭到破坏的。这样一个说法虽然在某些哲学家们看来似乎骇人听闻，可是我们很容易地根据我们说明正义和公道的起源时所用的那些原则，来加以辩护。

当人类从经验发现，人们离了社会便不可能存在，而且人们如果放纵他们的欲望，也就不可能维持社会；于是那样一种迫切的利益便迅速地约束住他们的行为，而以遵守我们所谓正义法则的那些规则的一种义务加于人们。这种基于利益的义务并不停止在这里，而且还由于情感和情绪的必然进程，产生了励行职责的道德义务；这时我们就赞许促进社会和平的那样一些行为，而谴责搅乱社会的那样一些行为。基于利益的自然义务也发生于各个独立的王国之间，并且产生了同样的道德；因此，不论怎样道德堕落的人都不会赞同一个任意地自动背弃诺言或破坏条约的国王。不过在这里我们可以说，各国之间的交往虽然是有利的、有时甚至是必要的，可是其必要和有利程度都没有私人之间的交往那样大，因为离开了私人的交往，人性便完全不可能存在。因此，各国之间履行正义的自然义务既然不及私人之间那样地强有力，所以由此而发生的道德义务也必然具有自然义务的弱点；而对于欺骗对方的国王和大臣，比对于破坏其诺言的一个私绅，我们也必然要更为宽容一些。

如果有人问，这两种道德彼此间有什么比例关系，那么我就

答复說，这是我們永远不能精确地回答的一个問題；我們也不可能把我們在两者之間所应确立的比例归約成数字。我們可以妥当地說，无需通过任何技术和研究，这种比例就会自行发现的，正像我們在其他許多場合下所可以看到的。世人的实践比人类所发明的最精微的哲学，更能够把我們义务的程度教导我們。这就可以成为令人信服的証明，表明一切人对于有关自然正义和政治正义的那些道德規則的基础，都有一种隱含的概念，并且都觉察到，那些規則发生于人类的協議，发生于人类在維持和平与秩序方面所获得的利益。因为，如果不是如此，那么利益的减小就决不会使道德松弛，并使我們較容易宽容国王和共和国之間的违犯正义，而不宽恕各个臣民在私人交往中的这样行事。

第十二节 論貞操与淑德

570

关于自然法和国际法的这个体系如果伴有任何困难，那一定是发生于人們对于遵守这些法則所表示的普遍贊許，和对于违犯这些法則所表示的普遍責备：有些人或許认为这种普遍的贊許或責备是不能以社会的公益充分地加以說明的。为了尽可能地消除一切这类的犹疑起见，我在这里将考察另外一套的义务，即属于女性的淑德(modesty)和貞操(chastity)。我确信，这些德将被发现是一些更显著的例子，可以表明我所已經申論的那些原則的作用。

有些哲学家們很激烈地攻击女性的德，而且当他们能够指出，在表情、衣着和行为方面，我們所要求于女性的那种外表的淑德，在自然中都是沒有基础的，他們就想像自己已把人們通俗

看法的錯誤发现出来了。我相信，我可以无需費力去申論这样明显的一个題目，而且不必作更多的准备，就可以进而考察，那些概念是在什么方式下由教育、由人类的自願協議，并由社会的利益而发生的。

誰要是考虑一下人类幼年期的历时漫长和軟弱无能，以及两性对其子女的自然关系，就容易看到，男女两性必須結合起来去教育子女，而且这种結合必然要有很长的时期。不过为了促使男子以这种約束加于自己，并且甘心乐意去忍受由此所招致的一切辛苦和費用，他們必須相信，那些子女是他們自己的，而且當他們發揮他們的愛和慈愛時，他們的自然本能沒有施加于錯誤的對象上。但是我們如果考察人體的結構，我們就會发现，我們男人很难达到这种保證，而且在兩性的交媾中，生殖因素是由男體進入女體的，所以在男子方面容易有錯誤發生，而在女子方面則絕對不可能有錯誤。从这种浅薄的解剖学的观察，就得出了两性的教育和义务方面的那种重大差异。

一个哲学家如果先驗地來考察這件事，那麼他會以下述方式進行推理。男子是由于相信子女是自己的，才肯為了贍養和教育他們而進行勞動；因此在這一方面給他們以保證是合理的，甚至是必需的。對妻子在破壞夫婦忠貞之後給予嚴厲的懲罰，也還不能成為完全的保證；因為這種公開的懲罰在沒有合法的證明時、不能施加于人，而在這個問題方面是難以得到這種證明的。那麼，我們應當以什麼樣的約束加于女性，才能抵消她們犯不貞行為的那樣強烈的一種誘惑力呢？除了丑名或敗譽那種懲罰之外，似乎沒有任何可能的約束方法。這種懲罰對心靈有巨

大的影响,同时是由世人根据法庭上永不能接受的猜想、推测和証明而施加于人的。因此,为了給女性施加一种适当的約束起见,除了不貞行为单纯由于违法而招致的耻辱以外,我們还必须对这种行为再加上一种特殊程度的耻辱,并且必须对她們的貞操予以相应的贊美。

不过这虽然是保持貞操的一个很强烈的动机,可是我們的哲学家会很迅速地发现,单有这一点还不足以达到那个目的。一切人类,尤其是女性,都容易忽略辽远的动机,而听从于任何现实的誘惑。誘惑在这里是最强的,它的来临是不知不觉的,并且是有勾引作用的;一个妇女很容易发现或自以为可以发现保全她的名譽的某种手段,而防止她的快乐会带来的一切有害的⁵⁷¹后果。因此,除了那种放纵行为所引起的丑名之外,还必须先有一种羞縮或畏惧之感,来防止这些放纵行为的发端,并且使女性对于凡与那种享乐有直接关系的一切表情、姿态和放肆,发生一种恶感。

我們思辨哲学家的推理大概就是这样;但是我相信,如果他对于人性沒有一种完善的知識,那么他就会认为那些推理只是一些虛妄的空想,并且会认为,不貞行为所招来的丑名和对于不貞行为的发端的羞縮,只不过是世人所能願望的、而不是他們所能期望的一些原則。因为他会說,有什么方法能使人們相信,破坏夫妇义务比其他非义行为更为丑恶呢? 因为,由于这种誘惑是太大了,显然这种破坏的行为是更可以原諒的。自然既以那样强烈的傾向刺激人們去追求这种快乐,怎么还能够使人們对那种快乐的发端感到羞縮呢? 何况这个傾向,为了绵延种族,最

后还是绝对必须要加以顺从的呢？

但是哲学家们费了极大辛苦所作的思辨推理，世人却往往不经思考就自然地能够形成；因为在理论上似乎不可克服的困难，在实践中却很容易得到解决。那些对女子的忠贞抱有利益的人们自然不赞成她们的不贞，以及一切不贞行为的发端。至于对此没有任何利益的人们则是随从着潮流。教育在女性幼年时期就控制了她们驯顺的心灵。当这样一个通则一旦确立以后，人们就容易把它扩展到它所原来由以发生的那些原则之外。例如，单身汉不论如何淫纵，在看到妇女的任何淫荡或无耻的行为时，也会感到震惊。所以这些准则虽然都是明显地与生育有关，可是超过生育年龄的妇女，在这一方面比青年美貌的妇女也并没有较大的特权。人们无疑地有一种隐含的概念，认为所有那些端庄和淑德的观念都是与生育有关；因为他们并不以同样大的力量把同样的戒律加于男性，因为在男性方面并没有那个理由。这个例外是明显而广泛的，并且是建立在一种显著的差别之上，那种差别就使两种观念显然各别，没有关联。但是妇女的不同年龄既然与性别的差异不是同样情形，由于这个缘故，所以人们虽然知道这些贞操概念是建立在公益之上的，可是通则却使我们超出了原来的原则之外，并使我们把淑德这个概念推广到整个女性，由她们最早的幼年一直到她们年老衰朽为止。

有关男子荣誉的勇敢，也像妇女的贞操一样，在很大程度上是由于人为措施而成为一种德的；虽然它在自然方面也有某种基础，这点我们以后将会看到。

至于男性的贞操义务，我们可以说，依照世人的一般概念来

說，这些义务对妇女的义务的比例几乎像国际法的义务对自然法义务的比例一样。男子如果可以享有完全的自由去纵欲，那是违反文明社会的利益的；但是这种利益比在女性一方面既然是較弱，所以由此发生的道德义务也必然是成比例地較弱一些。我們只須查考各国各代的实践和意见，就可以証明这一点。

第三章 論其他的德和惡

第一节 論自然的德和惡的起源

现在我们来考察那些完全是自然的、而不依靠于人为措施和設計的德和惡。对于这两者的考察就将結束这个道德学的体系。

人类心灵的主要动力或推动原則就是快乐或痛苦；当这些感觉从我們的思想 and 感情中除去以后，我們在很大程度上就不能发生情感或行为，不能发生欲望或意願。苦和乐的最直接的结果就是心灵的傾向活动和厌恶活动；这些活动又分化为意願，分化为欲望和厌恶，悲伤和喜悅，希望和恐惧；这些变化决定于快乐或痛苦的情况的改变，决定于它們变得很可能或很不可能实现，变得确定或不确定，或是被认为现前不能为我們所获得等等的情况。但是，与此同时，引起快乐或痛苦的那些对象，如果又对我們自己或其他人获得一种关系，則它們除了仍然繼續刺激起欲望和厌恶、悲伤和喜悅以外，同时还刺激起驕傲或謙卑、爱或恨等間接的情感，这些情感在这种情况下就与痛苦或快乐有了印象和观念的双重关系。

我們已經說过，道德上的区别完全依靠于某些特殊的苦乐感，而且不論我們的或其他人的什么心理性质，只要在考察起来或反省起来的时候給予我們以一种快乐，这种性质自然是善良的，正如凡給我們以不快的任何这种性质是恶劣的一样。我們

的或其他人的任何性质，凡能給予快乐的，既然永远引起驕傲或爱，正如凡产生不快的任何性质都刺激起謙卑或憎恨一样；所以必然的結果就是，在我們的心理性质方面，德和产生爱或驕傲的能力，惡和产生謙卑或憎恨的能力，两者应当被认为是等同的。因此，在任何一种情形下，我們都必須根据其中之一来判断另外一个；我們可以断言，凡引起爱或驕傲的任何心理性质是善良的，而凡引起恨或謙卑的性质是恶劣的。

如果說任何行为是善良的或恶劣的，那只是因为它是某种性质或性格的标志。它必然是依靠于心灵的持久的原則，这些原則扩及于全部行为，并深入于个人的性格之中。任何不由永久原則发出的各种行为本身，对于爱、恨、驕傲、謙卑，沒有任何影响，因而在道德学中从不加以考究。

这种考虑是自明的、值得注意的，因为在现在这个题目中这一点是最关重要的。在我們关于道德起源的探討中，我們決不應該考究任何一个单独的行为，而只考究那种行为所由以发生的性质或性格。只有这些性质和性格才是持久的，足以影响我們对于一个人的情緒。的确，行为比起語言、甚至比起願望和情緒来，是性格的更好的表示；但是也只有作为性格的表示的范围内，它們才引起爱、恨、贊美或責备。

要发现道德和爱或恨发生于心理性质的真正根源，我們必須相当深入地研究這個問題，把我們已經考察和说明过的某些原則加以比較。

我們可以由重新考察同情的性质和力量着手。一切人的心灵在其感觉和作用方面都是类似的。凡能激动一个人的任何感

576 情，也总是别人在某种程度内所能感到的。正像若干条弦线均匀地拉紧在一处以后，一条弦线的运动就传达到其余条弦线上去；同样，一切感情也都由一个人迅速地传到另一个人，而在每个人心中产生相应的活动。当我在任何人的声音和姿态中看出情感的效果时，我的心灵就立刻由这些效果转到它们的原因上，并且对那个情感形成那样一个生动的观念，以至很快就把它转变为那个情感自身。同样，当我看到任何情绪的原因时，我的心灵也立刻被传递到其结果上，并且被同样的情绪所激动。当我亲自看到一场较为可怕的外科手术时，那么甚至在手术开始之前，医疗器具的安排，绷带的放置，刀剪的烘烤，以及病人和助手们的一切焦急和忧虑的表情，都确实会在我的心灵上发生一种很大的效果，刺激起最强烈的怜悯和恐怖的情绪。别人的情感都不能直接呈现于我们的心中。我们只是感到它的原因或效果。我们由这些原因或效果才推断出那种情感来，因此，产生我们的同情的，就是这些原因或结果。

我们的美感也大大地依靠于这个原则；当任何对象具有使它的所有者发生快乐的倾向时，它总是被认为美的；正像凡有产生痛苦的倾向的任何对象是不愉快的、丑陋的一样。例如一所房屋的舒适，一片田野的肥沃，一匹马的健壮，一艘船的容量、安全性和航行迅速，就构成这些各别对象的主要的美。在这里，被称为美的那个对象只是借其产生某种效果的倾向，使我们感到愉快。那种效果就是某一个其他人的快乐或利益。我们和一个陌生人既然没有友谊，所以他的快乐只是借着同情作用，才使我们感到愉快。因此，我们在任何有用的事物方面所发现的那种

美，就是由于这个原則發生的。这个原則是美的多么重要的一個因素，這是一經反省便可以看到的。只要一個對象具有使它的所有者發生快樂的一種傾向，或者換句話說，只要是快樂的適當的原因，那末它一定借着旁觀者對於所有者的一種微妙的同情，使旁觀者也感到愉快。許多工藝品都是依其對人類功用的適合程度的比例，而被人認為美的，甚至許多自然產品也是由那個根源獲得它們的美。秀丽和美麗在許多場合下並不是一種絕對的、而是一種相對的性質，而其所以使我們喜歡，只是因為它有產生一個愉快的結果的傾向^①。 577

這個原則在許多例子中不但產生了我們的美感，也產生了道德感。沒有一種德比正義更被人尊重，沒有一種惡比非義更被人厭惡；而且在斷定一個性格是和藹的或可憎的時候，也沒有任何性質比這兩者的影響更為深遠。但是正義之所以是一種道德的德，只是因為它對於人類的福利有那樣一種傾向，並且也只是為了達到那個目的而作出的一種人為的發明。對於忠順，對於國際法，對於淑德和禮貌，也都可以這樣說。所有這些都是謀求社會利益的人類設計。在各國各代，對於這些既然都伴有一種很強的道德感，所以我們必須承認，只要一反省性格和心理性質的傾向，就足以使我們發生贊美和責備的情緒。達到目的的手段，既然只有在那個目的能使人愉快時，才能令人愉快；而且和我們自己沒有利害關係的社會的福利或朋友的福利，既然只

① 一匹腰腹結實的馬不止美觀，而且敏捷。一個勤於鍛煉、肌肉堅韌的體育家，不但賞心悅目，而且適于比武決賽。真美與效用永不背道而馳。無需明智之才，即可懂得這個真理。——《蒯提林》第八卷。

是借着同情作用才能使我们愉快的；所以结果就是：同情是我们对一切人为的德表示尊重的根源。

由此可见，（一）同情是人性中一个很强有力的原则，（二）它对我们的美的鉴别力有一种巨大的作用，（三）它产生了对一切人为的德的道德感。由此我们可以推测，它也产生了许多其他的德；而且各种性质之所以获得我们的赞许，只是因为它们趋向于人类的福利。当我们发现，我们所自然地赞许的那些性质，大多数确实具有那种倾向，并使一个人成为社会中的一个合适的成员，而我们所自然地谴责的那些性质，则具有一种相反的倾向，并且使我们和这样的人的交往成为危险的或不愉快的。当我们发现了这一点时，上述的那种推测便成为确实的结论了。因为我们既然发现，那一类的倾向具有产生最强的道德感的足够力量，那么在这些情形下，我们就决没有理由再去找寻赞美或责备的任何其他的原因了。因为哲学中有一条不可违犯的原理，即当任何一个特殊的原因足以产生一个结果时，我们就应该满足于那个原因，而在不必要时不去加多原因的数目。我们在人为的德方面已经成功地作了实验，结果发现各种性质对社会福利的倾向性、就是我们所以表示赞许的唯一原因，我们不再猜疑有其他的原则参与其间。因此，我们就知道了那个原则的力量。当那个原则可能发生的时候，当受到赞许的性质是真正有益于社会的时候，一个真正的哲学家将永远不需要其他任何原则来说明最强烈的赞许和尊重。

许多自然的德都有这种导致社会福利的倾向，这是无人能够怀疑的。柔顺、慈善、博爱、慷慨、仁厚、温和、公道，在所有道

德品質中占着最大的比例，並且通常被稱為社會的德，以標志出它們促進社會福利的傾向。這個看法具有極大的影響，以致某些哲學家們認為一切道德的區別都是人為措施和教育的結果，是由于機敏的政治家們通過榮辱的概念、努力約束人類的泛濫的情感，並使那些情感對公共利益發生促進作用而得來的結果。不過這個理論與經驗不相符合。因為，第一，除了傾向於公共利益和損害的那些德和惡以外，還有其他的德和惡。第二，人們如果沒有自然的贊許和責備的情緒，政治家們決不能刺激起這種情緒來；而且可以夸奖的和可以贊美的、可以責備的和可以憎惡的等形容詞都將成為不可理解的，正如它們是我們完全不理解的一種語言一樣，這是我們在前面所已說過的。不過這個理論雖然是錯誤的，可是仍然可以教給我們一點，就是道德的區別在很大程度上發生於各種性質和性格有促進社會利益的傾向，而且正是因為我們關心於這種利益，我們才贊許或譴責那些性質和性格。但是我們對社會所以發生那樣廣泛的關切，只是由於同情；因而正是那個同情原則才使我們脫出了自我的圈子，使我們對他人的性格感到一種快樂或不快，正如那些性格傾向於我們的利益或損害一樣。

自然的德與正義的惟一差別只在於這一點，就是：由前者所得來的福利，是由每一單獨的行為發生的，並且是某種自然情感的对象；至於單獨一個的正義行為，如果就其本身來考慮，則往往可以是違反公益的；只有人們在一個總的行為體系或制度中的協作才是有利的。當我拯救苦難中的人時，我的自然的仁愛就是我的動機；我的拯救有多大的範圍，我就在那個範圍內促進了

我的同胞們的幸福。但是我們如果考察提交任何正义法庭前的一切問題，我們就将发现，如果把各个案件各別地加以考慮，則违反正义法則而作判决，往往和依照正义法則而作判决，同样地合乎人道。法官們把穷人的財物判給富人；把勤勞者的劳动收获交給浪蕩子；把伤人害己的手段交于恶劣的人的手中。但是法律和正义的整个制度是有益于社会的；正是着眼于这种利益，人类才通过自願的協議建立了这个制度。当这个制度一旦被这些協議建立起来以后，就有一种强烈的道德感自然地随之发生。这种道德感只能由我們对社会利益的同情而发生。对于有促进

580 公益傾向的某些自然的德人們所有的一种尊重心理，我們就无須再找其他方法来加以說明了。

我还必須进一步說，有一些条件使这个假設在自然的德方面比在人为的德方面显得更为合理。确实，想像比較容易被特殊的事物所影响，而比較不容易被一般的事物所影响；而且当情緒的对象在任何程度上是模糊而不确定时，情緒就总是难以刺激起来；但是并非每一个特殊的正义行为都是对于社会有益的，而是整个的行为体系或制度才对社会是有益的；而且由正义得到利益的，或許不是我們所关心的任何个人，而是社会的整体。相反，每一个特殊的慷慨行为或对于勤苦的人的救济却都是有益的，而且是有益于一个并非不配救济的特殊的人的。因此，我們自然会认为，后一种德的傾向比前一种德的傾向、更容易影响我們的情緒，激起我們的贊許；因此，我們既然发现，对于前一种德的贊許发生于那些德的傾向，所以我們就更有理由认为对于后一种德的贊許也是由于同样的原因。在任何一批类似的結果

中，我們如果能夠發現一個結果的原因，我們就應當把那個原因推廣到可以用它來說明的其他一切結果；如果這些其他結果還伴有可以促進那個原因的作用的特殊條件，那麼我們就更應該把那個原因推及於這些結果上了。

在進一步研究之前，我必須提到這個問題方面兩個可以注目之點，這兩點似乎是對於我現在這個體系的兩個反駁。第一點可以這樣說明。當任何性質或性格有促進人類福利的傾向時，我們就對它表示高興，加以贊許；因為它呈現出一個生动的快樂觀念來；這個觀念通過同情來影響我們，而且其本身也是一種快樂。不過這種同情既是很容易變化的，所以有人或許會認為，道德感也必然可以有一切同樣的變化。我們對於接近我們的人比對於遠離我們的人較為容易同情；對於相識比對於陌生人較為容易同情；對於本國人比對於外國人較為容易同情。不過同情雖然有這種變化，可是我們不論在英國或在中國對於同樣的道德品質，都給以同樣的贊許。它們顯得同樣是善良的；並且同樣得到一個明智的觀察者的尊重。同情雖有增減，而我們的尊重卻仍然沒有變化。因此，我們的尊重並不是由同情發生的。 581

對於這個困難，我答复說，我們對於道德品質的贊許確實不是由理性或由觀念的比較得來的，而是完全由一種道德的鑑別力，由審視和觀察某些特殊的性質或性格時，所發生的某種快樂或厭惡的情緒而得來的。但是，顯而易見，那些情緒不論是從哪里發生的，必然隨着對象的遠近而有所變化；我對二千年前生於希臘的一個人的德，當然不及對於一個熟悉的友人和相識的德感到那樣生动的快樂。可是我並不說，我尊重後者甚於尊重前

者。因此，情緒变化而尊重心理不变这一个事实、如果可以作为一个反駁的理由，那么它必然可以同样有力地反对其他任何的体系，正像它反对同情說的体系一样。但是如果正确地考察这个事实的話，它是完全沒有任何力量的；而且要把它加以說明，也是世界上最容易的事情。無論对人或对物，我們的位置是永远在变化中的；一个与我們远隔的人在短时期內可能就变成我們的熟識者。此外，每个特殊的人对其他人都处于一种特殊的地位；我們各人如果只是根据各自的特殊观点来考察人們的性格和人格，那么我們便不可能在任何合理的基础上互相交談。因此，为了防止那些不断的矛盾、并达到对于事物的一种較稳定的判断起见，我們就确立了某种穩固的、一般的观点，并且在我們的思想中永远把自己置于那个观点之下，不論我們现在的位置是如何。同样，外在的美也只是决定于快乐；可是，显而易见，一个美丽的面貌在二十步以外看起来，不能給予我們以当它近在我們眼前时所給予我們的那樣大的快乐。但我們并不說，它显得沒有那樣美了；因为我們知道，它在那个位置下会有什么样的效果。通过这种考虑，我們就改正了它的暫時现象。

一般說来，一切責备或贊美的情緒，都是随着我們对于所責备或贊美的人的位置远近，随着我們現前的心理傾向，而有所变化的。但在我們的一般判断中，我們并不考虑这些变化，我們仍然应用表示爱憎的那些名詞，正如我們保持在同一个观点之下一样。經驗很快就把改正我們情緒的这个方法教給我們，或者至少是在情緒比較頑固和不变的时候、把改正我們語言的方法教給我們。我們的仆人如果是勤恳和忠实，可以比历史上所記

載的馬爾克斯·卜魯塔斯〔譯注〕激起我們較強的爱和好感；但是我們并不因此就說，前者的性格比後者的性格更可以夸奖。我們知道，我們如果與那位著名的愛國者同樣地接近的話，他會使我發生高得很多的敬愛。在一切感官方面，這類改正作用是常見的；而且我們如果不改正事物的暫時現象，忽略我們的現前的位置，那末我們確實也就無法使用語言，互相傳達情意。

因此，我們責備或贊美一個人，乃是根據他的性格和性質對於和他交往的人們發生的一種影響。我們不考慮受到那些性質的影響的人是我們的相識、還是陌生人，是本國人、還是外國人。不但如此，我們在那些一般性的判斷中還忽略去我們自己的利益；而且當一個人自己的利益特別地牽涉在內時，我們也不因為他反對我們的任何權利要求而責備他。我們承認人們有某種程 583 度的自私；因為我們知道，自私是和人性不可分離的，並且是我們的組織和結構中所固有的。通過這種考慮，我們就改正了在遇到任何反抗時、自然地發生的那些責備的情緒。

不過不論我們的一般的責備或贊美原則如何可以被那些其他原則所改正，那些原則確實並不是完全有效的，並且我們的情感往往並不完全符合於現在這個理論。人們對於距離很遠的東西和完全不增進自己特殊利益的東西，很少會熱心地愛好；同樣我們也很少遇到有人在別人反對他們的利益時，能夠原諒別人，不論那種反對根據一般的道德規則可以被認為怎樣正當的。這裡我們只想說一點，就是：理性要求那樣一種公正的行為，不過我們很少能夠使自己去作這種行為，而且我們的情感也並不容易地遵從我們判斷的決定。這個說法是容易理解的，如果我們考

考虑一下我們前面关于那个足以反对我們情感的理性所說的話；我們已經发现，那个理性只是情感依据某种辽远的观点或考虑所作的一种一般的冷靜的决定。当我们只依照人們的性格促进我們的利益或友人的利益的傾向、来判断他們时，我們在社会上和交談中就发现了与我們的情緒相反的那样多的矛盾，而且由于我們的位置的不断变化，我們也就感觉自己那样地无所适从，于是我們就寻求不容有那样大的差异的另外一種的功过标准。在这样摆脱了我們的最初的立場以后，我們就只有借着同情与那些我們所考虑的人交往的人們、来确定自己判断，而且其他方法都不及借同情来确定判断更为方便。这种同情远不及我們自己的利益或我們亲密的友人的利益牵涉在內时那样地生动；它对于我們的愛和恨的心理也沒有那样大的影响；不过因为它是

584 同样地符合于我們冷靜的和一般的原则，所以我們就說它对理性具有同样的权威，并支配着我們的判断和意见。当我們在历史中讀到一种恶行时，我們同样地加以責斥，正如我們責斥几天以前我們邻近所发生的那样一种恶行一样。这个意义就是說，我們凭反省知道，前一种行为如果与后一种行为放在同一个位置之下，它也会刺激起同样强烈的一种譴責情緒的。

现在我将进而討論我原定要提出的第二个可以注目之点。如果一个人具有自然地傾向于有益社会的一种性格，我們就认为他是善良的，并且在观察到他的性格时就感到快乐，即使有特殊的偶然事件阻止了那个性格发生作用，并使它不能为他的朋友和国家服务。即使在貧困之中，德仍然是德；而且这种德所获得的敬愛还随着一个人进入牢獄中或沙漠中，虽然德在那里已

經不能表現于行為，而且一切世人也都不能享其利益了。這一點或許會被認為是對於我現在這個體系的一種反駁。〔人們會說〕，同情使我們關心於人類的福利，因而如果同情是我們對德表示尊重的來源，那么就只有在德現實地達到它的目的、並且是有益於人類的時候，那種贊許的情緒才能夠發生。它如果達不到它的目的，那麼它就是一個不完善的手段，因而就決不能由那個目的獲得任何價值。只有當手段是圓滿的、現實地產生了目的的時候，那個目的的善才能以一種價值賦與那些手段。

對於這個反駁，我們可以答復說，任何一個對象就其一切的部分而論，如果足以達成任何令人愉快的目的，它自然就給我們以一種快樂，並且被認為是美的，縱然因為缺乏某種外在的條件，使它不能成為完全有效。只要那個對象本身的條件全部具備，那就夠了。一所房屋如果是精確地設計的，足以達到一切生活上的安適的目的，那麼它就由於那個緣故使我們高興；雖然我們也許知道，沒有人會去住在裡面。一片肥沃的土地，一種溫和 585 的氣候，我們一想到它們對居民們所可提供的幸福，就使我們感到快樂，即使那個地方現在還是荒蕪而無人居住的。一個人的四肢和形態如果表現出他的體力和活潑，他就被人認為是英俊的，即使他已被判處了無期徒刑。想像有一套屬於它的情感，是我們的美感所大大地依靠的。這些情感是可以被次于信念的生動和強烈程度所激起，而與情感對象的真實存在無關的。當一個性格在每一方面都適合於造福社會時，於是想像便容易由原因轉到結果，而並不考慮還缺着使原因充分發揮其作用的某些條件。通則創造出一種概然性來，那種概然性有時也影響判斷，

但是却永远在影响想像。

确实,当一个原因是圓滿的时候,当一种善良的心理倾向伴有幸运的条件、使它可以真正有益于社会时,它就使旁观者感觉到較强的快乐,并且引起他的較为生动的同情。我們由此获得較大的感受;可是我們并不因此就說,它是更善良的,或者說我們更加尊重它。我們知道,运气的改变可以使慈善的心理倾向完全无能为力;因此我們就尽可能地把幸运与心理倾向分开。这种情形就像我們改正由于距离不同而使我們发生的各种不同的道德感一样。情感并不永远遵从我們的改正 但是这些改正足以充分調整我們的抽象概念,而當我們一般地断定恶和德的各种程度时,我們只是着眼于这些改正的。

批評家們說,一切不易发音的詞或句,听起来都是刺耳的。不論人們是听別人在发这种詞句的音或是自己在默讀,其間並沒有差异。当我用眼睛浏览一部书时,我就想像自己听到了这本书的全部詞句的音;我也借想像之力体会到誦讀者誦讀这
586 本书时所会感到的那种不快。那种不快并不是真实的;不过那样一种的詞語組織既然有产生不快的自然傾向,这就足以把某种痛苦感影响心灵,并且使那篇文章刺耳而令人不快。当任何实在的性质,因为偶然的条件而变得不能发挥作用、并且失掉它对社会的自然影响时,情形也是一样的。

根据这些原則,我們就很容易消除广泛的同情和有限的慷慨之间可能出现的任何矛盾;广泛的同情是我們的道德感所依靠的根据,至于有限的慷慨,我曾經屡次說过,是人类自然具有的,而且依据前面的推理來說,又是正义和財產权的前提。当任

何具有給予他人以不快的傾向的对象呈現出來時，我對那個人的同情就會使我發生一種痛苦和譴責的情緒；雖然我也許不願為了滿足他起見，犧牲我的任何利益或抑制我的任何情感。一所房屋可以因為設計得不合於房主的舒適，而使我感覺不愉快，可是我也許不肯出一個先令來改建它。情緒必須觸動內心然後可以控制我們的情感；不過情緒無須超出想像以外，就能影響我們的鑑別力。當一所房屋在眼中看來、顯得笨拙和搖動時，它就是丑的和令人不快的，即使我們完全相信工程是堅固的。引起這種譴責情緒的是一種恐懼；不過這種情感、和我們不得不站在我們所真正認為搖動的一堵牆下面時所感到的那種情感，並不一樣。对象的貌似的傾向影響心靈；它們所刺激起的情緒和由对象的實在結果發生的那些情緒屬於同一種類，不過它們在感覺上却是不同的。不但如此，而且這些情緒對感覺來說可以有那樣大的差別，以至它們往往可以成為互相反對，而不互相消滅；例如敵人的城防工事由於建築鞏固、可以被認為是美的，雖然我們可能希望它們全部遭到毀壞。想像堅持着對於事物的一般看法，並把這些看法所產生的感覺和由於我們的特殊而暫時的位置而發生的那些感覺加以區別。

如果我們考察人們對大人物們通常所作的頌揚，我們就將發現，人們所歸於他們的品質的大部分可以分為兩類，一類是使他們在社會上履行職責的品質，一類是有助於自己、使他們促進自己利益的品質。人們不但稱頌他們的慷慨和仁愛，也稱贊他們的慎重、節制、節儉、勤奮、刻苦、謀略和機敏。如果我們寬容任何使人不能在世上顯露頭角的性質，那就是寬容懶惰那種性

质；人們假設懶惰并不剝奪去一个人的才具和能力，而只是停止它们的发挥；而且这对他本人并没有任何不利，因为这在某种程度上是他自己所选择的。可是人們总是把懶惰认为是一种过失，并且在极端的时候还是一个很大的过失；一个人的朋友們也永不承认他有这种弊病，除非是为了掩飾他的性格中某些比較重要的方面的缺陷。他們說，他如果肯努力的話，他是能够成为一个人物的；他的理解力是健全的，他的想像是敏捷的，他的记忆力是持久的但是他討厭經營，无心于事业。有时人們甚至表面上好像是在承认过失，实际上却是以此自炫，因为他可能认为，这种不善經營就意味着他具有更高貴的品质；例如哲学精神、精微的鉴别力、巧妙的才智或对于乐趣和交际的爱好。不过我們可以隨便再举一些其他的例子：假如有一种性质，它并不显示出其他任何良好的品质，而是永远使一个人丧失經營的能力，并且損害了他的利益；例如见解糊涂，对一切人事判断錯誤；輕浮无恒，优柔寡断；或者待人接物都缺乏灵活：这些都被人认为是性格上的缺点；很多人宁可承认自己犯了重大罪行，也不願让人猜疑自己在任何程度上犯有这种的缺点。

在我們的哲学研究中有时有这样一种幸事，就是：我們发现，同一个现象由于各种条件而有种种表现，而且我們借着发现这些条件中的共同因素，就更可以使自己相信我們說明这个现象时所用的任何假設确是真实的。如果除了有益于社会的行为和性质而外，再沒有别的可以被认为是德，我相信，前面对于道德感所作的說明仍然應該被接受的，并且是在充分的証据上被接受；但是当我們发现、其他一些的德除了根据上述假設就无法

說明的时候，这个証据就對我們有更大的力量了。这里有一个人在他的社会品质方面并无显著的缺陷，不过他的主要优点却在于他的治事机敏，借此他能够使自己脫出最大的困难，并且能够以特有的灵活和精明处理极度微妙的事务。我对这个人立刻发生了一种尊重；和他結交对我是一种愉快；在我和他进一步熟識之前，我对他就比对另一个在其他方面与他相等、而在这一点上却是缺陷的人，更愿意作一些服务。在这种情形下，使我感到愉快的那些品质都被认为是对那个人有用的，并且有促进他的利益和快乐的傾向的。这些品质只被认为是达到目的的手段，并且随其适合于那个目的的程度、而使我有不同程度的愉快。因此，那个目的必然是令我愉快的。但是那个目的因为什么而能令人愉快呢？那个人是一个陌生人；我对他沒有任何关切，也沒有任何义务；他的幸福比任何一个人、甚至任何一个感情动物的幸福，与我并无更大的关系；換句話說，他的幸福只是通过同情来影响我的。由于这个原則，所以每当我发现他的幸福和福利时（不論是在其原因方面或是在其結果方面发现它），我就深深地体会到它，因而它就使我发生一种明显的情緒。凡有促进这种幸福的傾向的那些品质的出现，都对我的想像有一种愉快的結果，并引起我的敬爱。

这个理論也可以說明，为什么同样性质在一切情形下，总是产生驕傲和爱，或者謙卑和恨；同一个人为什么在自己看来是善良的或恶劣的，有教养的或可鄙弃的，在他人看来也永远是这样。我們如果发现一个人具有原来只对他自己是不利的任何情感或习惯，他就单是因为这一点而总是使我們感到不快；正如在

另一方面，一个人的性格如果只是对别人有危险的、令人不快的，那么他只要觉察到那种不利，他就永远不能满意自己。不但在性格和仪态方面可以看到这一点，而且甚至在最细微的情节方面，也可以看到。别人的一阵剧烈的咳嗽使我们感到不快；虽然咳嗽本身丝毫不影响我们。你如果对一个人说他的呼吸发臭，他会感到耻辱；虽然口臭并不使他本人觉得讨厌。我们的想像很容易改变它的位置；我们或者以他人对我们的看法来观察我们自己，或者以其他人对他们自己的感觉来考虑他们，并借此体会到完全不属于我们、而只是借同情才能使我们关心的情绪。我们有时把这种同情推得很远，以致仅仅因为某种原来对我们是有利的性质会招致其他人的不快，并使我们在他们眼中显得讨厌，而就不喜欢那种性质；虽然我们的讨人喜欢、对自己也许并没有任何利益。

历代哲学家们曾经提出过许多的道德学体系；但如果严格地考察起来，这些体系可以归结为唯一地值得我们注意的两个体系。道德上的善恶确实是被我们的情绪，而不是被我们的理性所区别出来的；不过这些情绪可以发生于性格和情感的单纯的影响或现象，或是发生于我们反省它们促进人类或某些个人幸福的倾向。我的意见是，这两个原因在我们的道德判断中都是混杂起来的；正如它们在我们关于大多数外在的美的判断中是混杂起来的一样：虽然我同时也主张，对于行为倾向的反省具有最大的影响，并决定我们的义务的一切重大的方向。不过在较少重要的情形下，有一些例子表明，这种直接的鉴别力或情绪就产生了我们的赞许。机智、某种悠闲洒脱的行为，对别人来

說，是直接令人愉快的，并博得人們敬愛的性質。這些性質中有一些性質，借着人性中一種不能說明的特殊的、原始的原則，使他人產生一種快樂；另有一些性質，則可以歸納于較為一般的原則。在詳細考察之後，這一點將顯得更為清楚。

有些性質沒有促進公益的傾向，但因為對於別人是直接愉快的，而就獲得了它們的價值。同樣，有些性質卻是因為對具有這些性質的本人是直接愉快的，而被稱為是善良的。心靈的每一種情感和活動都令人發生一種特殊的感覺，這種感覺不是令人愉快的，便是令人不快的。前者是善良的，後者是惡劣的。這種特殊的感覺就構成情感的本性，因而無需加以說明。

不過惡與德的區別不論如何似乎由某些特殊性質給我們或他人所引起的直接的快感或不快而直接地發生，我們仍然容易看到，這種區別大部分仍然依靠於我們所一再申論的同情原則。一個人如果具有對於與他交往的人是直接愉快的某些性質，我們便對他加以贊許，雖然我們自己從未由這些性質得到任何快樂。一個人如果具有對於自己是直接愉快的某些性質，我們也贊許這個人，雖然那些性質對世界上任何人都無助益。為了說明這點，我們必須求助於前述的原則。

我們可以對現在這個假設作這樣一個总的回顧：心靈的任何性質，在單純的觀察之下就能給人以快樂的，都被稱為是善良⁵⁹¹的；而凡產生痛苦的每一種性質，也都被稱為惡劣的。這種快樂和這種痛苦可以發生於四種不同的根源。我們只要觀感到一個性格自然地對他人是有用的，或對自己是有用的，或對他人是愉快的，或對自己是愉快的，就都感到一種快樂。有人或許會感

到惊讶，在所有这些利益和快乐中，我們竟然忘記了在一切其他情況下最亲切地触动我們的自我的利益和快乐。但是在这个問題上，我們很容易消除自己的疑慮，如果我們这样考虑：每个特殊个人的快乐和利益既然是不同的，那么人們若不选择一个共同的观点，据以观察他們的对象，并使那个对象在他們全体看来都显得是一样的，那末人們的情緒和判断便不可能一致。在判断性格的时候，各个观察者所視為同一的惟一利益或快乐，就是被考察的那个人自己的利益或快乐，或是与他交往的人們的利益和快乐。这一类利益和快乐触动我們的程度，虽然比我們自己的利益和快乐要較為微弱，可是因為它們是恒常的、普遍的，所以它們甚至在实践中也抵消了后者，而且在思辨中我們也只承认它們是德性和道德的唯一标准。只是它們，才产生了道德的區別所依据的那种特殊的感覺或情緒。

至于德或恶的功过，那是快乐或不快情緒的一个明显的結果。这些情緒产生了爱或恨，而爱或恨又借着人类情感的原始組織伴有慈善或憤怒，也就是說，伴有一种使所爱的人幸福和使所恨的人不幸的欲望。在另外一个場合下，我們已經較詳細地討論过这一点了。

〔譯注〕 馬尔克斯·卜魯塔斯（公元前78—42），羅馬人，他刺殺了独裁者，凱撒。

第二节 論偉大的心情

現在我們或許應該借实例來說明这个一般的道德学体系，即把它应用于特殊的德和恶的例子上，并且指出它們的功过如

何发生于这里所說明的四个来源。我們將先从考察驕傲和謙卑两种情感开始，并将考察它們在过度或适度时的恶或德。过度的驕傲或极端的自負，总是被认为是恶劣的，并遭到普遍的憎恨；正如謙卑、或对自己的弱点的一种正确的感觉被认为是善良的、并得到每个人的善意一样。在道德区別四个来源中，这应当归于第三个来源，即一种性质不經人們反省其傾向而就对人发生的那种直接的愉快或不快。

为了証明这点，我們必須应用人性中两条很显著的原則。第一条就是同情，即上述的情緒和情感的传达。人类灵魂的交感是那样地密切和亲切的，以至任何人只要一接近我，他就把他的全部意见扩散到我心中，并且在或大或小的程度內影响我的判断。在許多場合下，我对他的同情虽然不至于发展得很远，以至完全改变了我的情緒和思想方式；可是这种同情也很少是那样地微弱，而不至于搅乱我的思想的順利进程，并推崇由他的同意和贊許所推荐給我的那个意见。他和我不論运思于什么題目上，都沒有什么重大关系。不論我們是判断随便一个人，或判断我自己的性格，我的同情都給予他的判断以同等的力量；甚至他对于他自己的价值的意见，也使我照他自己看待自己的观点来看待他。

这个同情原則是那样地有力而潛入人心的，以至它深入于 593
我們的大部分的情緒和情感之中，并且往往以相反的形式出現。因为值得注意的是，当一个人在任何一个問題上反对我的强烈的意向、并由于这种反对而激动我的情感时，我总是对他有某种程度的同情，而且我的心理騷动也并不是由其他任何根源而发

生的。我們在这里可以观察到一些相反原則和情感之間的一种明显的斗争或冲突。一方面有我自然而然地发生的那种情感或情緒；而且我們可以观察到，这个情感越强烈，心理骚动程度也就越大。在另外一方面，也必然有只能由同情发生的某种情感或情緒。別人的情緒必須在某种程度上变成了我們的情緒，然后才能影响我們；在那种情形下，別人的情緒就借着反对和增加我們的情感，来影响我們，正如它們原来是由我們自己的性情和心理倾向中发生的一样。当这些情緒隱藏于他人心中时，它們對我們永不能有任何影响；而且即使他們的情緒被我們所認識，如果不超出想像或概念之外，那些情緒對我們也不能有任何影响。因为想像官能习惯于各种不同的对象，所以一个單純的观念，虽然和我們的情緒和傾向相反，决不能单独地就影响我們。

我所要提出的第二个原則就是比較原則，所謂比較，就是我們是依着各种对象的比例来变化自己对各个对象的判断。我們判断对象，多半是通过比較，很少依据其本身的价值；当任何东西与同一类中較高級的东西对比起来时，我們就把那种东西看作低劣的。但是任何一种比較都沒有以我們自己为中心所作的比較更为明显，因此在一切場合下，这种比較都在发生，并且与我們的絕大多數情感混雜起来。这种比較就其作用而論，是与同情直接相反的，正如我們研究怜悯和恶意时所已說过的那样^①。在一切比較中，我們由直接和現前观察一个对象所发生的感觉，总是和由与之比較的另一个对象所得来的感觉是相反

① 第二卷，第二章，第八节。

的。直接觀察他人的快樂，自然給我們以一種快樂；因此，在與我們自己的快樂相比較時，就產生一種痛苦。他的痛苦，就其本身而論，是令人痛苦的；但是却增加我們自己幸福的觀念，而給我們以快樂。

那些同情原則和他人与自我的比較，既然是直接相反的，所以值得我們考究的是：除了各人的特殊的性情以外，對於兩者的消長還可以形成什麼一般的規則呢？假如我現在安然住在陸地上，並願意由這個考慮得到一種快樂：我必須設想那些在海上處於驚濤駭浪中的人們的可怜狀況，而且必須力求使這個觀念變得盡量強烈而生動，以便使我更加感覺到我的幸福。不過不論我作多大的努力，那種比較所有的效果永遠不能像我真正立於海岸上^①，遙望遠處一艘孤舟在風暴中顛簸，時刻有觸石或觸礁而沉沒的危險時那樣。但是假如這個觀念變得更加生動些，假如那艘船被風刮得十分靠近我，我清清楚楚地看到海員們和乘客們面部的驚慌表情，聽到他們的悲號哭泣，看到最親愛的親友們在作最後的訣別，或是互相擁抱，決心一塊兒沉沒；沒有人能夠有那樣野蠻的心情，以至由那種景象中得到任何快樂，或是抵拒住最慈愛的憐憫和同情的激動。因此，在這種情形下，顯然有一個中介狀態；如果觀念過於微弱，它就不能借比較發生影響；⁵⁹⁵而在另一方面，如果它是過分強烈，它就完全通過同情來影響我

① 當大海中狂風掀起巨浪時，
遙望他人身罹大難實為快事；
這並非因為他人的苦難可以賞心悅目，
乃是因為自己一感覺到自己未曾遭難，
便覺得私心竊慰。

（盧克萊修）

們，这种同情是和比較完全相反的。同情既然是由一个观念到一个印象的轉化，所以同情較之比較就需要观念有較大的强烈和活泼程度。

所有这些說法都很容易应用到现在的論題上。在一个大人物或高超的天才之前，我們就在自己的眼光中大大地降低了身价。依照前面关于我們对高出我們的人所表示的尊敬情感的推理而言^①，这种謙卑感在那种尊敬情感中占着一个重大的成分。有时由于比較，甚至发生妒忌和憎恨；不过在絕大多數的人中間，它停留在尊敬和尊重上。同情在人类心灵上既然有那样强有力的影响，所以它就使驕傲在某种程度上也和真正的价值具有同样的效果。它借着使我們接受驕傲的人对自己所抱的那些昂揚的情緒，而呈现出那样地令人感到耻辱、令人不快的比較来。我們的判断并不完全附和他引以自豪的自負心理，可是仍然大受感动，以至接受其自負所呈现出的观念，并使它的影响比想像所发生的籠統概念的影响更大一些。一个人在空想中、如果形成一个价值比自己高出許多的人的概念，他并不会因为那个虛构而感到耻辱。但是我們面前如果来了一个我們确信其为价值低劣的人，而我們又看到他的极度驕傲和自負，于是他那种对自己的价值的坚定的信念便把握住了想像，使我們在自己的眼光中降低了身价，就像他真正具有他所自吹自擂的一切优良品质似的。我們的观念在这里恰好处于它借比較作用影响我們时所需要的那种中介状态。那个观念如果伴有一种信念，而且那个人也显得真正具有他所自称的那种价值，那个观念就会有相反

^① 第二卷，第二章，第十节。

的作用，而会借同情来影响我們。这时那个同情原則的影响就会超过比較原則的影响，而与那个人的价值似乎是低于他的自負时的情形相反。 596

这些原則的必然結果就是：驕傲或过分的自負，必然是恶劣的，因为它使一切人感到不快，并且时时刻刻給他們以一种令人不快的比較。在哲学中，甚至在日常生活和談話中，有一句老生常談的話，就是：使我們对他人的驕傲感到非常不悅的，乃是我們自己的驕傲；他人的虛榮對我們所以是不可忍受的，乃是因为我們自己就是虛榮的。快活的人自然与快活的人互相結合，放蕩的人自然与放蕩的互相結合；可是驕傲的人却永远不能忍受驕傲的人，而宁願与性情相反的人交往。我們全体既然都有些驕傲，所以驕傲就普遍地被人責备和譴責；因为驕傲有一种自然傾向，容易借一种比較作用引起他人的不快。这种效果必然会更自然地发生，因为那些毫无根据而自負的人永远在作那一类的比較，而且他們也沒有別的方法可以支持他們的虛榮。一个聪明賢达的人能够自得其乐；无需乎考虑別人的短长；但是一个愚蠢的人却永远必須找寻一个更愚蠢的人，才能欣賞他自己的才具和智力。

不过对自己的价值的过分自負虽然是恶劣的、令人不快的，但是当我們真正具有有价值的品质时，重視自己却也是最可以稱贊的。任何性质給我們自己带来的效用和利益是德的一个来源，正如它給予別人的愉快一样；而在生活行为中，最有用的确是莫过于一种适当程度的驕傲，因为驕傲使我們感到自己的价值，并且使我們對我們的一切計劃和事业都有一种信心和信念。 597

一个人不論賦有什么样的才具，他如果不知道自己有这样的才具，并且不形成适合于自己的才具的计划，那种才具对他便完全无用。在一切场合下，都需要知道我们自己的力量；如果允许我们在任何一方面发生错误的話，那么过高估计自己的价值，比把它估得低于它的正确水平，要更加有利一些。幸运往往贊助勇敢和进取的人；而最能以勇气鼓舞我們的莫过于对自己的好評。

还有一点；驕傲或自夸虽然有时对别人是不愉快的，可是对自己却永远是愉快的；正如在另一方面，謙遜虽然使一切观察到它的人感到快乐，可是它在賦有謙遜的人心中往往产生一种不快。但是我们已經說过，我們自己的感觉也决定任何性质的恶与德，正如那种性质在別人的心中所刺激起的感覺决定它的恶与德一样。

由此可见，自滿与虛榮不但是可以允許的，而且还是性格中的一个必要条件。誠然，礼貌和礼仪都要求我們避免一切直接显示那种情感的姿态和表现。我們各人对自己都有一种极大的偏私，我們如果总是在这一方面发泄我們的情緒，那么我們彼此間就会激起对方最大的憤慨；这不但是由于有那样一个令人不快的比較对象直接呈现在我们面前，而且也由于各人的判断是相反的。因此，正像我們确立了自然法則，以便在社会中确保財產权，防止自我利益的互相对立，同样我們也建立了礼貌規則，以防止人們的驕傲的互相对立，并使交談成为愉快的和不討厭的。一个人的过分的自負是最令人不快的：每个人几乎都有犯这种过恶的强烈傾向；沒有人能够区别清楚他自己身上的恶与

598 德，或者确实知道，他对自己的价值的重視是有很好的根据的：

因为这些理由，所以这种情感的一切直接表现都遭到譴責；而对于聪明賢达的人，我們也并不加以袒护，使他們成为这个規則的例外。他們也和其他人一样不得公开地以語言对自己作恰当的評价；即使他們在自己的思想中評判自己时，如果也表示一种保留和暗自怀疑，那么他們就更会得到称赞。把自己估价过高的那种傲慢的、几乎人人都犯的傾向，使我們对于自夸发生了一种反感，以至我們不論在什么地方遇到了它，都根据一个通則来加以譴責；我們也难以給予賢达的人以自負的特权，即使在他們最隱藏的思想中。至少我們必須承认，在这一点上，某种伪装是絕對必要的；如果我們胸中藏着驕傲，我們也必須裝出謙和的外表，而在我們的举止和行为中表现出謙遜和互相恭敬。在任何場合下，我們都必須准备着貶抑自己，推崇別人；即使对于同輩，也应当恭敬地对待；在任何交际場合中，我們如果不是十分出人頭地，我們总是应当裝作是最低微的人；我們如果在自己的行为中遵守这些規則，那么當我們間接地表示出我們的隱藏的情緒来时，人們就会更加寬容。

我相信，凡稍为熟悉世故、而能透察他人內心的情緒的人，都不会說，礼貌和礼仪所要求于我們的謙卑、会超出于表面以外，或者說，在这一方面的彻底的誠懇会被认为是我們的义务的一个真正的部分。正相反，我們可以說，一种純真和真心的驕傲或自尊，如果掩飾得好，并且有很好的根据，乃是一个尊荣的人的性情的必需条件，而且要想得到人类的尊重和贊美，也沒有其他的心灵性质比这种性质更是必要的。习俗要求各种等級的人們互相恭敬和謙遜；誰要是在这一方面越犯規矩，如果是为了利

益，則被人指責為鄙卑，如果是由于無知，則被人指責為愚蠢。因此，我們必須知道我們在世界上的等級和地位，不論這個身分是由我們的門第、財產、職業、才能或聲名所確定的。因此，我們必須符合於這種身分而感到驕傲的情緒和情感，並據此而調整我們的行為。如果人們說，在這一方面的謹慎就足以調整我們的行為，無需任何真正的驕傲心理，那麼我就該說，這裡謹慎的目的就在於使我們的行為符合於一般的習慣和習俗。人類若一般地都是驕傲的，而且那種情感若不是在有很好的根據時一般地得到贊許，那麼那種隱含的驕傲態度也不會被習俗所確立和認可了。

如果我們由日常生活和交談轉到歷史上，那麼這個推理便獲得了新的力量：這裡我們就觀察到，成為人類欽佩對象的那些偉大的行為和心情只是建立在驕傲和自尊心上面的。亞歷山大在他的兵士們拒絕隨從他到印度去時，曾對他們說：回去告訴你們的國人說，你們在亞歷山大完成征服世界的大業中離開了他。在聖埃弗雷孟（St. Evremond）〔譯注〕的書中，我們看到，孔德公爵（Conde）是特別贊賞這一段的。那位公爵說，“亞歷山大被他的士卒離棄，身處尚未完全被征服的蠻夷中，卻在其內心感到惟我獨尊，有統治帝國的權利，以至不能相信任何人會拒絕服從他。不論是在歐洲或在亞洲，是在希臘人中間或在波斯人中間，他都覺得一切沒有差別：什麼地方他找到了人，他就想像他找到了臣民”。

總而言之，我們可以說，我們所謂英雄德性，以及我們所欽佩的那種所謂偉大和豪邁的心靈性質，只是一種牢固的和堅定

的骄傲和自尊，或者就是大部分沾有那种情感的。勇敢、无畏、野心、荣誉心、豪情、以及那一类的其他辉煌的品德，其中显然都 600 含有大量的自尊成分，并且由那个根源得到它们的大部分的价值。因此，我们发现，许多宗教讲道家们就痛斥那些德为纯粹异端的、自然的德，而向我们宣扬基督教的优越，说基督教把谦卑列在诸德之中，而把世人、甚至哲学家们的判断加以改正，因为这些人一般是钦佩骄傲和野心的种种努力的。究竟人们对于这种谦卑的德理解得是否正确，我不在这里随便决定。我可以退一步说，如果有一种有节制的骄傲在暗中鼓动我们的行为，而不爆发为粗鄙的傲慢言行，以致触犯他人的虚荣心，世人是自然加以尊重的。

骄傲或自尊的价值是由两个条件得来的，即它所给予我们自己的效用和愉快；它借此就使我们能够经营事业，同时并给予我们一种直接的快乐。当它超出了恰当的界限以后，它就失掉了第一种利益，甚至变成有害的；这就是我们所以谴责过度的骄傲和野心的理由，不论它们如何得到礼貌和礼仪的调节。但是由于那样一种情感仍然是令人愉快的，并且对于被这种情感所推动的人传来自豪和崇高的感觉，因此，人们对那种自满的同情，就大大减少了责备，而通常对于这种情感所加于那个人的行为上的那种危险影响是自然发生责备的。因此，我们可以看到，一种过度的勇敢和豪情，尤其当它表现在形势险恶的时候，在很大程度上渲染了一个英雄的性格，并且使一个人成为后代的景仰对象；同时，这种过度的勇敢却又毁坏了他的事业，使他陷入了本来不会遇到的危险和困难中。

英雄主义或武功，是一般人所大为崇拜的。人們把它看作
601 一种最崇高的价值。冷靜思考的人們并不热心地加以称贊。在
这些人看来，英雄主义在世界上所引起的无限紛乱和搅攘，减低
了它的大部分的價值。当他們反对世人在这一点上的看法时，
他們总是描繪出这种所謂的德給人类社会所招致的禍害：帝国的
顛复，地方的糜烂，城市的劫掠。当我们想到这些灾禍时，我
們就傾向于憎恨、而不是欽佩英雄們的野心。但是当我們着眼
于制造这一切灾禍的那个人本身时，他的性格中就显得有那样
一种灿烂的品质，使我們一想到它，就心志昂揚，不由得肃然起
敬。我們由于它危害社会的傾向所感到的那种痛苦，就被一种
較强烈的、較直接的同情所压下去了。

由此可见，我們对于各种程度的驕傲或自尊的功过所作的
解释，也可以作为前述那个假設的一个强有力的論証，因为它表
明了前述那些原則如何影响我們关于那个情感的各种各样的判
断。这个推理不但表明，恶和德的区别发生于四个原則，即对于
本人及他人的利益和快乐，并因而証实了我們的假設，而且对
那个假設的某些附属部分也可以为我們提供一个有力的証明。

任何确当地考察这个問題的人，都会毫不迟疑地承认，任何
凶葬的行为、或骄傲和傲慢的任何表现所以使我們不愉快，只是
因为它震动我们自己的骄傲，并借同情作用促使我們进行比较，
因而产生了那种令人不快的謙卑情感。即使这样一种傲慢行为
出之于一个一向對我們特別有礼貌的人，或者甚至是出之于我
們只在历史上知道他的名字的人，也都要遭到責备：所以必然的
結果就是，我們的譴責发生于对他人的一种同情，发生于这样的

一种反省,即那样一个性格:对于一切和具有这种性格的人交談或交往的每一个人,都是极为不快而可憎的。我們同情于那些人的不快,而且他們的不快既然是部分地发生于对侮辱他們的那个人的同情,所以我們在这里就观察到同情的双重反映,这是与我們在另一个場合下所已提出的原則很类似的一个原則^①。

〔譯注〕 埃弗雷孟(1610—1703),法国人,耶穌会士,初学法律,后入軍籍,与孔德公爵友善。后因伏凱(Fouquet)失势,逃入英国,为查理二世所优待,給以年金。他一直住在伦敦,著有喜劇等书。孔德公爵(1621—1686)是法国的將領。

第三节 論仁善与慈善

人类感情中一切可以称为伟大的那些性质都引起一种称贊和贊美,我們已将这种贊美的来源加以說明。現在我們就进而說明人类感情的仁善性质,并指出这种性质的价值是从什么得来的。

当經驗一旦把关于人事的充分的知識給予我們,并且把人事对于人类情感的比例教給我們时,我們便看到,人类的慷慨是很有限的,很少超出他們的朋友和家庭以外,最多也超不出本国以外。在这样熟悉了人性以后,我們就不以任何不可能的事情期望于他,而是把我們的观点限于一个人的活动的狹窄范围以内,以便判断他的道德品格。当他的感情的自然傾向使他在他的范围内成为有益的、有用的人时,我們就通过同情那些与他有比較特殊联系的人的情緒,而贊許他的品格,并且爱他这个人。我們很快地被迫在我們这一类的判断中忘掉我們自己的利益,这

① 第二卷,第二章,第五节。

803

是因为我們在社会上和交談中遇到那些与我們的处境不同、利益不同的人不断地与我們所发生的矛盾。只有当我們考虑某种情感对于和某一个具有这种情感的人有直接联系或交往的那些人所有的有利倾向或有害倾向时，我們的情緒才和其他人的情緒有了唯一的共同观点。这种利益或損害虽然往往与我們是很疏远的，可是有时它与我們也很接近，并通过同情使我們发生强烈的关切。我們迅速地把这种关切扩展到其他类似的事例；如果这些事例是很疏远的，我們的同情就成比例地变得較弱，我們的贊美或責备也就变得較为微弱和含糊。这里的情形正和我們关于外物的判断一样。一切对象都由于距离而显得减小；但是对象在我們感官之前的现象虽然是我們据以判断它們的原始标准，可是我們并不說，它們由于距离而确实减小了；我們借着反省改正了那个现象，而对于那些对象达到較为恒常而确定的判断。同样，同情虽然比我們对自己的关切微弱得多，而且对远离我們的人的同情也比对近在眼前的人的同情微弱得多；可是在我們关于人們性格的冷靜判断中，我們却忽略去所有这些差异。除了我們自己在这一方面往往改变自己的地位以外，我們每天还遇到一些和我們处于不同地位的人，那些人永远不能在任何合理的基础上同我們交談，如果我們永远停留在我們特有的地位和观点上。因此，在社交和談話中，彼此情緒的沟通，就使我們形成某种一般的、不变的标准，使我們可以据此而贊許或譴責人們的性格和风俗。人的內心虽然并不永远拥护那些一般性的概念，或是依据这些概念来調准它的爱和恨，可是这些概念足以供交談之用，并且在交际中，在讲坛上，在劇場上，在学院中

都足以达到我們的全部目的。

根据这些原則，我們就很容易說明我們通常所归于下面一些性质的那种价值，这些性质就是慷慨、仁愛、怜悯、感恩、友誼、忠貞、热忱、无私、好施和构成一个仁善与慈善的性质的其他一切性质。使人发生慈爱情感的那种倾向，就使一个人在人生一切部門中都成为令人愉快的、有益于人的；并且給与他那些本来可以有害于社会的所有其他性质以一个正确的方向。勇敢与野心，如果没有慈善加以調节，只会造成一个暴君和大盜。至于判断力与才具，以及所有那一类的性质，情形也是一样。它們本身对于社会的利益是漠不关心的，它們所以对人类具有善恶的倾向，是决定于它們从这些其他的情感所得的指导。

爱对于被爱所激动的人是直接使他感到愉快的，而恨是直接使他感到不快的：这就可以成为我們所以称贊一切掺杂有爱的情感、并責备一切含有大量的恨的成分的情感的重大理由。的确，我們受到慈爱情緒的无限的感动，正像受到豪情的无限的感动一样。我們一想到它，自然就眼泪盈眶；对于表现慈爱情感的人，我們也不禁报以同样的慈爱。这一切在我看来似乎都証明：在那些情形下，我們的贊許并不是因为我們預料到自己或其他人可能得到效益和利益，而是由于另外一个根源。此外，我們还可以附加說，人們不經反省就很自然地贊許与自己最相类似的性格。具有和藹的性情和慈爱的感情的人，在形成最完善的德的概念时，总比勇敢而进取的人在那个德的概念中掺杂着較多的慈善和仁爱的成分，后一种人則自然地认为某一种的豪情才是最完善的性格。这显然是由于人們对于与自己类似的性格

有一种直接的同情。他们更热烈地体会到那一类的情绪，并且更明显地感到由那种情绪所发生的快乐。

可以注目的是：最能使一个仁爱的人受到感动的，就是特别体贴的爱或友谊的表现；在这里，一个人注意到他的朋友的最小的关心的事情，并愿意为之牺牲自己的最重大的利益。这类体贴行为对于社会很少影响，因为它们使我们只考虑一些最琐屑的事情；不过那种关心的事情越是细微，那种体贴也就越加动人，并且证明能够这样体贴的人具有最高的价值。情感是那样富于感染力的，它们极为迅速地由一个人传到另一个人，并在一切人的心胸中产生相应的活动。当友谊表现在突出的例子中时，我的内心就感染了同样的情感，并且因为呈现于我面前的那些热烈的情绪而感到温暖。那种令人愉快的心理活动，必然使我对于激起那些活动的每一个人都发生一种爱。任何人只要有令人愉快的任何性质，情形也都是这样的。由快乐到爱的推移是很容易的；不过这种推移在这里必然是更加容易；因为由同情所刺激起的那种令人愉快的情绪，就是爱的本身；这里不需要别的条件，只需要改变一下对象就可以了。

因此，慈善在其各种形式和表现中都有它的特殊的价值。因此，甚至慈善的弱点也是善良的和可爱的。一个人在亲友死后如果悲伤过度，会因此而得到尊重。他的慈爱给他的忧伤增添了一种价值，正如它给快乐增添了一种价值一样。

但是我们也不要想像，一切愤怒情感都是恶劣的，虽然它们是令人不愉快的。在这一方面，我们对于人性要给予某种程度的宽容。愤怒和憎恨是我们的结构和组织中所固有的。在某些

場合下，缺乏了憤怒和憎恨，甚至可以証明一个人的軟弱和低能。在人們表現輕微的憤恨時，我們不但因為它是自然的，而加以寬容，而且甚至因為它不如大部分人类的憤恨情感那樣地激烈，而加以贊揚。

當這些憤怒的情感達到了殘忍的程度時，它們就成為一種最可憎恨的惡。對於這種惡的可憐的受害者們我們所發生的一切憐憫和關懷，全部都轉過來反對犯了這種惡行的人，並⁶⁰⁶產生了我們在其他任何場合下所感覺不到的那樣強烈的憎恨。

即使在殘忍這種惡沒有達到這樣極端的程度時，我們也因為反省到這種惡所發生的禍害，以致大大地影響了我們對它的情緒。而且我們可以概括地說，如果我們發現一個人有任何一種性質，使他對於和他一起生活和交談的人都是不利的，那麼我們無需進一步的考察，就總是認為那是一種過失或缺點。在另一方面，當我們列舉任何人的優良品質時，我們總是提到他的性格中那些使他成為可靠的同伴、快意的友人、和善的主人、稱心的丈夫或寬容的父親的優點。我們把他和他在社會上的一切親友，一併加以考慮，而我們的愛他或恨他，也是依照他如何影響直接與他來往的那些人的情形以為轉移的。這裡有一個最確實的規則，就是：如果在人生的任何關係中間，我都願意和某一個人交往，那麼他的性格在那種範圍內必然可以認為是完善的。如果他對己對人都沒有什麼缺陷，那麼他的性格就是盡美盡善的了。這是價值和道德的最後標準。

第四节 論自然才能

在一切伦理学体系中，自然才能和道德的德的区别是最通常的一种区别；在这些体系中，自然才能与身体的禀赋被放在同等的地位上，而且被假设为并不赋有价值或道德价值。任何人精确地考察一下这个问题，就将发现，关于这个问题的争论只是一种词语上的争论，而且这些性质虽然不是完全属于同一个种类，它们在最重要的条件方面却都是一致的。两者都同样是心理性质；两者都同样产生快乐；并且自然都有获得人们的爱和尊重的同等倾向。很少有人不是在见识和知识方面尽力维护自己性格，正像在荣誉和勇敢方面维护自己的性格一样，而且还远远超过了他们在克己和自制方面对自己的性格的维护。人们甚至恐怕别人把自己当作性情和善，生怕这种性质会被认为是缺乏理解力；他们往往自夸生活放荡，超过了他们的实际行为，借此使自己显得气概不凡。简而言之，一个人在世上所显露的头角，他在朋辈中所得到的优遇，他的相识对他表示的尊重：所有这些利益几乎都依靠于他的见识和判断，正如它们依靠于他的性格的其他成分一样。一个人即使有最良好的意向，最远离一切非义和暴行，他如果没有适当程度的才具和智力，他就永不会得到很多的尊重。自然才具比起我们所称为道德的德的那些性质来，虽然也许没有那样重要，可是就其原因和结果而论，它们既然都处于同等的地位，那么我们又何必把它们强加区别呢？

我们虽然不以德这个名称给予自然才能，可是我们必须承认，它们获得人们的爱和尊重；这些才能给予其他的德以一种新

的光輝；而且一个具有自然才能的人，也比一个完全沒有这种才能的人，更能够得到我們的善意和服务。的确，人們可以說，那些性质所引生的贊許情緒，不但是較低于、而且是有些不同于其他的德的引生的贊許情緒。不过据我看来，这并不是可以把才能排除于德的项目之外的一个充分理由。每一种的德，甚至慈善、正义、感恩、正直，都在旁观者的心中刺激起一种不同的情緒或感觉来。就薩魯斯特〔譯注〕所描写的凱撒和迦陶两人的性格而論，它們都在严格意义下是有德的；不过其方式各不相同，而且由它們所发生的情緒也不是完全一样的。一个性格引起爱，另一个引起尊重；一个是和藹的，另一个是威严的；我們但願在朋友身上遇到前一种的性格，却热望自己具有后一种的性格。⁶⁰⁸

同样，伴随自然才能而生的贊美情緒，也許有些不同于由其他的德所发生的感觉，但这也并不使这些才能属于完全另外的一类。我們确实可以說，各种自然才能正像其他各种的德一样，并非全部都产生同样一种的贊許。見識和天才产生尊重：机智和幽默引起喜爱^①。

有些人认为自然才能与道德的德之間的區別很为重要，他們或許會說：前者是完全不自願的，因此沒有功过可言，因為它們不依賴于自由和自由意志。不过对于这个說法，我可以答复說：第一，所有的道德學家們、尤其是古代的道德學家、归在道德

① 爱 and 尊重根本上是同一情感，并且由类似的原因发生。产生两者的性质都是令人愉快、給人快乐的。但是当这种快乐是严肃和庄重的；或者当它的对象是伟大的，并造成一个强烈的印象；或者当它引生了任何程度的謙卑和敬畏时：在所有这些情形下，那种由快乐所发生的情感，被称为尊重比被称为爱，要較為适当一些。慈善伴随着两者；不过慈善与爱有較高程度的联系。

的德这个名称之下的許多性质,和判断和想像两种性质一样,同样是不自願的和必然的。属于这一类的有恒心、刚毅、豪爽;簡而言之,就是构成伟大人物的一切性质。关于其他的德,在某种程度上我也可以这样說;心灵在任何重要的性质方面,几乎不可能改变它的性格,或是矫正它的激动和易怒的性情,如果这些性质是它天然具有的。这些可以責备的性质的程度越重,它們便成为越加恶劣的,可是它們却因此更不是自願的了。第二,我願意有人举出理由給我說明,为什么德和恶不可以如美和丑那样是不自願的。这些道德的區別发生于自然的苦乐区别;当我们們对任何性质或性格作一般的考虑、并因而感受到那种苦乐感觉时,我們就称那种性质或性格为恶劣的或善良的。可是我相信,沒有人会說;一种性质,若不是出于具有它的那个人的完全自願,便永远不能給考虑它的人产生快乐或痛苦。第三,至于自由意志,我們已經指出,它在人的行为方面,正如在人的性质方面一样,都并不存在。說自願的就是自由的,并不是一个正确的結論。我們的行为比我們的判断是較為自願的,可是我們在行为方面也并不比在判断方面更为自由。

不过自願和不自願的这种区别虽然不足以証实自然才能和道德的德的区别,可是前一种区别却給我們提供了道德学家何以要发明后一种区别的一个很好的理由。人們看到,自然才能和道德的德虽然大体上处于同等的地位,可是它們之間却有这种差异,即前者几乎是不能借任何技巧或勤劳加以改变的,至于后者,至少是那些由它們发生的行为,却是可以被賞和罰、贊美和責备等动机所改变的。因此,立法家們、神学家們和道德学家

們所主要從事的，就是來調節那些自願的行為，並且力求在這方面創造使人們成為善良的附加動機。他們知道，由於一個人的愚蠢而加以懲罰，或是勸勉他成為明智的和聰明的，都不會有什麼效果，雖然同樣的懲罰和勸勉，在正義和非義方面，可以有重大的影響。但在日常生活和交談中，人們並不著眼於這種獎懲目的，而是自然地稱贊或責備任何使他們愉快或不快的事情，所以他們似乎並不考慮這個區別，而認為明智也和慈善一樣，認為洞察力也和正義一樣，都可以歸在德的一類。不但如此，我們還發現，一切不是因為拘泥於一個體系而歪曲其判斷的道德學家，也都進入同樣的思想方式；特別是古代的道德學家毫不猶疑地把明智置於四個主德之首。心靈的任何官能在其完善狀況和狀態⁶¹⁰下，都可以在某種程度上刺激起尊重和贊許的情緒；說明這種情緒，正是哲學家們的事情。至於考察什麼性質才配稱為德，那是語法家們的事情；而且，他們如果作這種嘗試，也就會發現，這不是一件容易的工作，如像他們在初看起來所容易想像的那樣。

自然才能所以被人尊重的主要理由，是因為這些才能對於具有它們的人有一種有用的傾向。如果沒有明智和謹慎指導我們實現任何一個計劃，就不可能成功地完成這個計劃；單有良善的意圖也並不足以使我們的事業得到一個美滿的結局。人類之所以高出于畜類，主要是因為他們的理性優越；人與人之間所以有無限的差別，也是由於理性官能的程度有千差萬別。技術所帶來的種種利益，都是由人類的理性得來的；在命運不是極為反復無常的地方，這些利益的絕大部分都必然落在明智的和聰明的人手裡。

人們如果問，还是敏捷的理解力更有价值呢？还是迟緩的理解力更有价值呢？还是一个一见到問題就能明白底里、而却不能通过仔細研究有所作为的人更有价值呢？还是必須刻苦努力才能作出任何事情的一个相反的性格更有价值呢？还是一个清楚的头脑更有价值呢？还是一个富于发明的人更有价值呢？还是一个天才深厚的人更有价值呢？还是一个判断准确的人更有价值呢？簡而言之，什么样的性格或特殊的智力比其他的高出一等呢？显然，我們如果不考究那些性质中哪一种最能使一个人适应生活，并使他在他的任何一种事业方面最有发展，我們就不可能答复这一类中的任何一个問題。

心灵还有其他許多性质，也是由同一根源获得其价值的。

勤勞、堅持、忍耐、积极、警惕、努力、恒心，以及其他一些容易想得到的同类的德，其所以被人认为是有价值的，也只是因为它们⁶¹¹对于生活行为是有利的。节制、俭朴、節約、决心都是一样；正如在另一方面，浪費、奢侈、优柔寡断、迟疑不决所以是恶劣的，只是因为它們給我們招来毁灭，并使我們不能胜任事业和行动。

智慧与見識之所以被人重視，只是因为它們对具有它們的人是有用的；同样，机智和辯才之所以被人重視，也只是因为它们使其他人直接感到快乐。在另一方面，舒暢的心情之所以得到別人的愛和推崇，是因为它使本人直接感到快乐。显而易见，一个机智的人的談話是很令人滿意的；正如一个心情愉快的同伴，因为使人同情他的欢愉，而把他的喜悦传播于全体的同伴一样。因此，这些性质既然是使人愉快的，所以自然就得到了人們的敬愛，并符合于德的一切特点。

在許多場合下，我們難以說明，是什麼使一個人的談話那樣地愉快而有趣，而另一個人的談話却枯燥而乏味。談話和書籍一樣，也是心靈的一個抄本，所以那些使書籍成為有價值的性質，也必然使談話得到我們的推崇。這一點，我們以後將加以考察。同時，我們可以概括地說，一個人從他的談話而具有的價值（這種價值無疑是很大的），只是由於他的談話給在場的那些人傳來一種快樂。

在這個觀點之下，清潔也可以算是一種德；因為它自然而然地使我們成為令人愉快的，並且是愛和好感的一個很重大的來源。沒有人會否認，這一方面的疏忽是一種過失；而各種過失既然只是較小的惡，並且這種過失的根源既然只在於它在別人心中所刺激起的一種不快，所以我們在這個似乎是那樣細微的例子中，就清楚地發現出其他例子中惡和德之間的那種道德區別的根源。

除了使一個人成為可愛的或有價值的所有那些性質以外，愉快和美好的事物還有某種莫名其妙的性質，也能够產生同樣⁶¹²的效果。在這方面，正如在機智與雄辯方面一樣，我們必須求助於某種不經反省並且不考慮到性質和性格的傾向而就發生作用的感覺。有些道德學家就以這種感覺來說明一切道德感。他們的假設似乎是很有理的。只有嚴格的探討，才能使人舍掉這個假設，而選取任何其他的假設。當我們發現，幾乎所有的德都有那樣一些特殊的傾向，並且發現，單有這些傾向就足以產生強烈的贊許情緒，發現了這個情況以後，我們就不能懷疑：各種性質的得到贊許，是與由它們所產生的利益成比例的。

依据年龄、性格、地位来说，一种性质的适合与不适合也有助于其得到赞美或责备。这种适合在很大程度上决定于经验。我们常见，人们随着年龄的增长而失去他们的轻浮。因此，那样一种庄重程度和那样一种年龄就在我们的思想中联系起来。当我们在任何人的性格中看到、庄重程度和他的年龄不相称时，这种情形就冲击了我们的想像，并因而令人感到不快。

灵魂中有一种官能比起其他一切官能来对性格的影响最小，而且它虽然可以有許多不同的程度，但它的各种程度却不含有丝毫的德或恶在内，这个官能就是记忆。记忆若非高到惊人的程度，或是低到有些影响判断力的程度，则我们通常不注意它的各种差异，而且在称赞或指责一个人的时候，也不提到它。有良好的记忆力，绝不算是一种德，以至人们往往还故意抱怨自己的记忆不好；他们力求使世人相信，他们所说的话完全是自己的创见，情愿牺牲了记忆来使人称赞他的天才和判断。但是如果抽象地来考虑这个问题，我们就难以举出一个理由来说明，真实而

613 明确地唤起过去观念的官能，为什么不能和条理清楚地安排现前的观念、以构成正确的命题和意见的那种官能，具有同样大的价值。两者差别的唯一理由一定是在于：记忆的作用不带有任何苦乐的感觉，而一些中等程度记忆力也几乎同样都足以使人很好地经营事业和处理事务。不过判断方面的些小变化，就会在其后果中被明显地感到；同时，那个官能在显著的程度内发挥出来的时候，总是使人感到非常愉快和满意。我们对这种功用和快乐的同情，就赋与智力以一种价值。在记忆方面，因为没有这种同情，所以我们便认为记忆是十分无关于责备或赞美的一

个官能。

在我結束自然才能这个題目之前，我必須要說，人們所以重視这些才能，其根源之一就在于这些才能使具有它們的人获得重要性和勢力。他在人生中就有了較大的重要性。他的决心和行为影响着較多的人們。他的友誼和敌意都极关重要。而且我們容易看到，誰要在这一方面高出于其余人类，他就必然刺激起我們的尊重和贊許的情緒。一切重要的事物都吸引我们的注意，控制我們的思想，而且在思維起来时也令人愉快。王国的历史比家庭的故事更有趣味：大帝国的历史比小城市和附属国的历史更饒兴趣；战争和革命的历史比和平与安定时期的历史更饒兴趣。我們同情那些遭受盛衰荣枯的种种变化的人們的心情。心灵被一大批的对象和种种强烈情感的表现所占領了。心灵在受到这种占領或激动时，往往感到愉快和高兴。这个理論也說明了我們給予才具和才能出众的人的尊敬和尊重。群众的禍福与他們的行为互相关联。他們的所作所为，都是重要的，都要求我們的注意。有关他們的事情都不应遭到忽視和鄙弃。任⁶¹⁴何人只要能刺激起这些情緒，他就立刻得到我們的尊重，除非他的性格中有其他条件使他成为可憎的和令人不快的。

【譯注】 薩魯斯特(公元前 86—34)，羅馬历史家。

第五节 关于自然才能的一些进一步的考虑

前面在論究情感时已經說过，驕傲与謙卑、爱与恨，是由心灵、身体或財富的任何有利条件或不利条件所刺激起的；而且，这些有利条件或不利条件之所以有那种結果，是由于产生了

一个独立的痛苦或快乐印象。由一般观察心灵的任何活动或性质而发生的痛苦或快乐,就构成了那种活动或性质的恶或德,因而就引生了赞美或责备,这种赞美或责备只是一种较为微弱、较不易觉察的爱或恨。对于这种痛苦和快乐,我們已經指出了四个不同的来源;为了更充分地証明那个假設的正确起见,我們應該可以在这里提出,身体和財富方面的有利条件或不利条件也是由于同样原則而产生痛苦或快乐的。任何对象如果有对于所有者或对于其他人的有用倾向,如果有給予他本人或給予其他人以快乐的倾向:那么所有这些条件就都給考虑那个对象的人传来一种直接的快乐,而引起他的爱和贊許。

先从身体方面的有利条件談起:我們可以注意一个现象,那个现象或許显得有些瑣屑而可笑,如果确証那样一个重要結論的任何事情也能够說是瑣屑的,或者在哲学推理中所应用的任何事情也能够說是可笑的話。人們常說,我們所謂善良的郎君,那些或者以擅长性爱术著称、或其身体构造显示其在那一方面精力过人的⁶¹⁵人,都得到女性的欢迎,并且自然地引起甚至那些淑德坚貞、永不可能对她們使用那些本領的賢良妇女的爱好。这里显而易见,这样一个能够給女性以快乐的人的本領,乃是他所以受到妇女爱慕和珍視的真正原因;同时,爱慕和珍視他的那些妇女自身並沒有自己得到那种快乐的希望,她們所以受到感动,只是因为她們同情于一个和他有性爱关系的女子。这个例子是独特的,值得我們注意。

我們由考虑身体的有利条件时所获得的快乐的另一个来源,就是这些有利条件对具有它們的人的效用。确实,人类和其

他动物的美很大一部分就在于其肢体的配合得当，使其力量充沛，矫健活泼，并使那个动物足以从事任何行动或活动，这是我們凭經驗所发现的。宽闊的肩膀，細长的腹部，結实的关节，尖細的小腿：所有这些在人类方面都是美的，因为它们都是力量和活力的标志，力量和活力既是我們所自然地同情的一些有利条件，所以它們就把它們在具有它們的人方面所产生的那种快乐传給于旁观者。

前面所說的是关于身体的任何性质所伴有的效用。至于直接的快乐，那么，一种健康的外表，也确是和体力与敏捷的外表一样，构成美的很大一部分；而別人的憔悴病容，則由于其給我們传来痛苦和不快观念，总是令人不愉快的。在另一方面，我們对自己容貌的匀称也感到一种愉快，虽然这种匀称对自己和对他人都沒有用处；我們必須在某种程度上把自己置于一定距离以外，才能使这种匀称之美給我們传来任何快乐。在他人眼光中我們显得是什么样子，我們往往就据此来考虑自己，并且同情他們對我們所抱的有利的看法。

財富的有利条件究竟在何种範圍內由同一的原則产生了尊重 616 和贊許，我們只要回顧一下前面关于那个題目的推理，就可以明白了。我們說過，我們对那些具有財富的有利条件的人們的贊許，可以归之于三个不同的原因。第一，归之于一个富人借其所有的美丽的衣着、陈設、花园或房屋的景况、所給与我們的那种直接的快乐。第二，归之于我們希望由他的慷慨好施而获得的那种利益。第三，归之于他本人从他的財產获得的快乐和利益，那种快乐和利益引起了我們的愉快的同情。不論我們把

对于富人和大人物的尊重归之于这些原因中的一个或全部原因，我們总可以清楚地看到产生恶和德的感觉的那些原則的痕迹。我相信，大多数人在初看之下都倾向于把对富人的尊重归之于利己心和求得利益的希望。但是我們的尊重或恭敬既然确是超出了为自己謀求利益的希望以外，所以显而易见，那种尊重情緒的发生，必然是因為我們同情那些依赖于我們所尊重和尊敬的那个人、并和他有直接联系的人們。我們认为他是能够促进其他人們的幸福或快乐的一个，那些人們对他的情緒，是我們自然地加以接受的。这个考虑就足以說明我的假設是正确的：我的假設是选取第三个原則，而舍去其余两个原則，并把我們对于富人的尊重归之于对富人自己由他的財產所获得的快乐和利益的同情上面。因为甚至其他两个原則如不求助于这种或那种的同情，它們的作用也不能达到适当的程度，或者說明一切现象；既然如此，那么我們如果选择切近的、直接的同情，就比选择疏远的、間接的同情，更为自然得多了。此外还可以再加上一点，就是：当財富或权力是很大的时候，并使那个人在世上成为显要的人物，这时我們对它們的尊重一部分也可以归于与这三个来源有区别的另一个来源，就是：它們借其可能有的結果的众多和重要，而引起心灵对它們的关心；不过为了說明这个原則的作用，我們也必須求助于同情，正如我們在前一节所已經說过的那样。

在这个場合下，也不妨注意一下我們的情緒的适应性，及其由所接触的对象迅速接受的各种变化。伴随任何特殊种类的若干对象而发生的一切贊許情緒，纵然发生于不同的来源，也是很

相類似的；而在另一方面，則對着不同對象發生的那些情緒，雖然由同一根源得來，在感覺起來却是各不相同的。例如，一切有形對象的美都引起一種大体上相同的快樂，雖然這種快樂有時來自對象的單純显现和現象，有時來自同情和它們的效用觀念。同樣，任何時候，當我們觀察人的行為和性格，而對它們沒有任何特殊的利害關係時，則由觀察它們而發生的快樂或痛苦，雖然有些微的差異，大体上仍是屬於同一種的，雖然那種快樂所由以發生的種種原因或許是千差萬別的。在另一方面，一所舒適的房屋，一個善良的性格，却並不引起同樣的贊美感覺；雖然我們的贊許的來源是同一的，並且是由同情和那些對象的效用觀念發生的。我們感覺的這種變化有些不可解釋的地方，但是這是我們在我們的一切情感和情緒方面所經驗到的。

第六節 本卷的結論

618

總起來說，我希望，這個倫理學體系已經得到應有盡有的精確證明。我們已經確定了，同情是人性中一個強有力的原則。我們也確定了，當我們觀察外在對象時，也像我們在判斷道德學時一樣，同情對於我們的美感有一種巨大的影響。我們發現，當同情單獨發生作用，而無任何其他原則與之協作時，它就有足夠的力量，可以給我們以最強的贊許情緒；正如在正義、忠順、貞操和禮貌等方面就是那樣。我們可以說，在大多數的德方面，都發現有使同情發生作用的一切必要條件；這些德大部分都有促進社會福利的傾向，或是有促進具有這些德的人的福利的傾向。如果我們比較一下所有這些條件，我們將不會懷疑，同情是道德區

別的主要源泉；特別是當我們考慮到，在一種情形下對這個假設所提出的反駁總是可以推廣到一切情形的。正義之所以得到贊許，確實只是為了它有促進公益的傾向；而公益若不是由於同情使我們對它發生關切，對我們也是漠不相關的。對於凡有促進公益的相似傾向的其他一切的德，我們也可以作同樣的假設。那些德所以有價值，都一定是因為我們同情那些由它們而獲得任何利益的人，正如那些有促進本人福利傾向的德，是由於我們對他的同情而獲得它們的價值一樣。

大多數人都容易承認，心靈的有用的性質所以是善良的，乃是由於它們的效用。這種思想方式是那樣自然，並且發生於那樣多的場合，以致很少有人會遲疑而不承認它。這一點一經承認，同情的力量也就必須加以承認。德被認為是達到目的的一個手段。達到目的的手段，只是在那個目的被人重視的範圍以內才被人所重視。但是陌生人的幸福，只是通過同情才影響我們。因此，由於觀察一切那些對社會有用的德或一切那些對具有它們的人有用的德而發生的贊許情緒，我們都應當把它歸於那個同情原則。這些德就形成了絕大部分的道德。

如果在這樣一個題目方面，可以允許收買讀者們的同意，或者除了堅實的論證以外，還可以應用任何討人喜歡的說法，那末我們在這裡正有大量的話題，可以博得讀者們的愛好。——一切愛好德的人（我們在思辨中都是愛好德的人，不論我們在實踐上如何墮落），在看到道德的區別起源於那樣一個高貴源泉，而且那個源泉又使我們對人性中慷慨和才具具有正確的概念時；他必然要感到高興。我們只須對人事稍有認識，就可以看到，道德的

感觉是灵魂中一个固有的原則，而且是心灵組織中所含有的一個最有力的原則。但是这个感觉在反省它本身时，如果又贊許它所由得来的那些原則，而在其起源和由来方面又发现一切东西又都是伟大和善良的；那么这种感觉必然会获得新的力量。把道德感觉归原于人类心灵的原始本能的那些人可以用充分根据来为德辯护；不过他們与那些用对人类的广泛同情來說明这种感觉的人們比起来，却没有后者所具有的那种有利条件。依照后者的体系來說，不但德应当受到贊許，而且德的感觉也应当受到贊許；不但德的感觉应当受到贊許，而且这种感觉所由得来的原則也应当受到贊許。因此，不論在那一方面所呈現出的原則，都是可以贊美的，都是善良的。

这个說法也可以推广到正义和其他同一类的德。正义虽然是人为的，可是人对它的道德性的感觉却是自然的。人类在一个行为体系中的結合，才使任何正义行为对社会是有益的。但是当这种行为一旦有了那种有益的傾向时，我們自然地就加以 620 贊許；如果我們不是这样，那么任何結合或協議都不可能产生那种情绪。

人类的大部分发明都容易发生变化。它們是依人的心向和喜爱为轉移的。它們流行一个时期，随后就被人遺弃。所以人们也许会担忧，以为如果承认正义是人类的发明，它也必然要处于同样的地位。但是这两种情形是絕不相同的。作为正义基础的那种利益是最大的利益，是适合于一切時間和地点的。它不能被其他的发明所滿足。它是明显的，在社会最初形成时就显现出来的。所有这些原因就使正义的規則成为稳定而不变的；

至少是和人性一样是不变的。如果把它们說成是建立在原始本能上的，它們还能有任何更大的稳定性么？

这个体系还可以帮助我们形成关于德的幸福的正确概念，以及关于德的尊严的正确概念，并且可以使我們天性中的每个原則都乐于怀抱那个高貴的品质。种种知識和能力的造詣，不但直接产生利益，而且还在世人的眼光中使一个人得到一种新的光輝，使他普遍地得到尊重和贊許；当他考虑到这一点时，那么在知識和能力的追求活动中，誰还不会感到一种踊跃爭先的干劲呢？当一个人考虑到，不但他对人的品格，而且他內心的安宁和快乐，都完全依靠于社会道德的严格遵守；当他考虑到，一个人如果对人类和社会的义务有所缺陷，則心灵在返观內照时便要感到內疚：当一个人考虑到这儿点时，誰还能认为，财富的利益足以补偿其对社会道德的些小破坏呢？不过我可以不必繼續申論这个問題。这些考虑要求一部旨趣与本书的旨趣迥然不同的独立著作。解剖学家永远不应当与画家爭胜，解剖学家对人体的細微部分虽然作了精确的解剖和描繪，却不應該自命为給了他的图像以任何优雅动人的体态或表情。在他所表现出的事物景象中，甚至有一种可憎的或至少是过于細微的东西；这些

621 对象必須置于一定的距离之外，并且对视觉要相当地掩盖起来，以便使眼睛和想像感到愉快。不过一个解剖学家却最适宜于給画家提供意見；沒有了解剖学家的帮助，要想在繪画方面有优异的表现，那甚至是不可能的。我們必須对于各部分以及其位置和联系有一种精确的知識，然后运笔布局，才能优雅正确。就是这样，关于人性的最抽象的思辨，不論如何冷淡和无趣，却可以

为实用道德学服务,并且使后一种科学的教条成为更加正确,使它的劝导具有更大的說服力量。

附 录

遇到有承认自己錯誤的机会，我是最为願意抓住的，我认为这样一种回到真理和理性的精神，比具有最正确无誤的判断还要光荣。一个沒有犯任何錯誤的人，除了他的理解正确以外，不能要求得到任何其他的贊美；而一个改正了自己錯誤的人，則既表示他的理解正确，又表示他的胸襟光明磊落。我还不曾幸运得能够发现出我在前几卷中所作的推理中有什么重大的錯誤，只有一項是个例外；不过我凭經驗发现，我的有些用語选择得不好，沒有能够防止讀者方面的一切誤解，我所以添加了下面的附录，主要是为了弥补这个缺点。

除非一种事实的原因或結果呈现于我們之前，我們决不会被誘导来相信那个事实的；但是关于那种由因果关系而发生的信念的本性是什么，却很少有人有探索的好奇心。在我看来，这样一个两端論的选择是不可避免的。这个信念若不是我們加于一个对象的簡單概念上的某种新的观念，例如实在观念或存在观念，便只是一种特殊的感觉或情緒。这个信念不是加于簡單概念上的一个新的观念，这可以由下面两个論証加以証明。第一，我們並沒有可以和特殊对象的观念区别开来和分离开来的抽象的存在观念。因此，这个存在观念就不可能附加在任何对象的观念上，或形成簡單概念与信念之間的差別。第二，心灵可以支配它的全部观念，并且可以随意地分离、結合、混合和变化

它們；因此，信念如果只是附加于概念之上的一个新的观念，那⁶²⁴末一个人就能够相信他所願意相信的东西。因此，我們可以断言，信念只成立于某种感觉或情緒，也就是成立于不依靠于意志的、而必然发生于我們所不能支配的某些确定的原因和原則的某种东西。當我們相信任何事实时，我們只不过在想像它的时候帶着某种感觉，那种感觉与伴随着想像的純粹幻念的感觉不同。當我們表示自己不相信某种事实时，我們的意思是說，証明那个事实的論証产生不了那种感觉。如果信念不是成立于与我們的單純概念不相同的一种情緒，那末最狂妄的想像所呈现出的对象，就会和建立在历史和經驗上的最确定的真理处于同等的地位。除了那种感觉或情緒以外，再沒有別的东西可以把两者区别开来的了。

信念只是不同于單純概念的一个特殊感觉，这个說法既然被认为是一个毫无疑問的真理，那么其次会自然發生的問題就是：这个感觉或情緒的本性是什么，以及它是否和人类心灵的其他任何情緒相似。這個問題是重要的。因为它如果与其他任何情緒是不相似的，那么我們就沒有希望來說明它的原因，而不得不认为它是心灵中的一个原始原則。如果它与其他情緒是相似的，我們就可以希望借类比方法來說明它的原因，而把它追溯到一些較為一般的原則。但是每个人都会立刻承认，成为信意和信念的对象的那些概念，比一个空想者的虛无飄渺的幻念，具有較大的稳定性和坚实性。这些概念以較大的力量刺激我們；它們對我們較為亲切；心灵對它們的把握較為牢靠，并受到它們較强烈的刺激和打动。心灵同意了它們，并且可說是固定和停留

在它們上面。簡而言之，这些概念較為接近于直接呈現在我們
625 之前的那些印象，因而与心灵的許多其他活动是相似的。

据我看来，我們沒有可能避免这个結論，除非說，信念是在那个簡單概念之外，成立于某种可以和概念区别开来的印象或感觉。它并不限制概念并使概念較為亲切而强烈；它只是附加于概念之上，正如意志和欲望附加于特殊的福利和快乐的观念之上一样。不过我相信，下面的考虑足以打消这个假設。第一，这是直接违反經驗和我們的直接意識的。一切人都承认，推理只是我們思想或观念的一种活动；那些观念不論在感觉上有怎样的不同，可是进入我們結論中的，却只有观念或我們的較為微弱的概念。例如，我现在听到一个熟人的声音；这个声音来自隔壁的房間。我的感官的这个印象立刻把我的思想帶到那个人和其周围一切对象上。我想像那些对象为现在存在的，并具有我先前知道它們所有的那些性质和关系。这些观念比空中楼阁的观念較為牢固地把握住我的心灵。它們对感觉來說是不同的，不过它們并不伴有独立的或分別的印象。当我回忆一次旅途中。的各种事情，或任何历史中的各种事件时，情形也是一样。在那里，每个特殊事实都是信念的对象。它的观念与空中楼阁的虛无飄渺幻念的状态有所不同；但是並沒有独立的印象伴随着每个独立的事实观念或概念。这是明白地經驗到的事情。只有在下面的場合下这个經驗才能容許爭辯，就是当心灵被怀疑和困惑所激动，而随后在新的观点下观察那个对象，或得到新的論証时，又固定和停留在一个确定的結論和信念上。在这种情形下，
626 确有一种独立于和分別于概念之外的感觉。由怀疑和激动至平

靜和安定的过程传給心灵以一种滿意和快乐。但是，讓我們举一个任何其他的例子。假如我看到一个人的腿在动，而我和他中間有一个对象把他的身体的其余部分隱藏住了。在这时，想像确是把整个形体都展现出来。我給他添上一个头顱，两个肩膀，一个胸膛，一个脖子。我設想他，相信他具有这些肢体。最明显的是：这种活动全部是由思想或想像单独地所进行的。这种推移是直接的。那些观念立刻刺激我們。它們和現前印象的习惯性的联系，以某种方式改变和限制了它們，但是并不产生区别于这种特殊想像方式的任何心灵活动。让任何人考察一下他自己的心灵，他就会明显地发现这是真理。

第二，这个独立的印象不論是什么样子，而我們必須承认，心灵对于它所认为是事实的事物比对于虛构有一种較為牢靠的把握，或較為稳定的概念。那末，我們为什么还要更进一步去探索，或是不必要地增多假設呢？

第三，我們能够說明这个稳定概念的原因，但却不能說明任何独立印象的原因。不但如此，而且这个稳定概念的原因就是全部的題材，再沒有剩下什么东西来产生其他任何結果。关于一个事实的推論，只是与一个現前印象經常結合或联系在一起的一个对象观念。这就是推論的全部。这个推論的每一个部分在借着类比來說明較為稳定的概念方面，都是必要的；再沒有剩下別的东西，能够产生任何独立的印象。

第四，在影响情感和想像方面，信念所有的效果全部可以由稳定概念来加以說明；我們无需求助于任何其他原則。这些論証以及前几卷中所列举的許多其他的論証，充分地証明了，信念⁶²⁷

仅仅是限制了观念或概念，并使观念对感觉来说有所不同，而却不产生任何独立的印象。

由此可见，在综观这个问题的时候，就出现有两个重要的问题，我们可以大胆地提供哲学家们考虑：除了感觉或情绪以外，是否有任何东西来区别信念与简单概念？其次，这个感觉是否只是我们对于对象所有的一种较为稳定的概念或较为稳固的把握？

如果在公平的探讨以后，我所已经形成的那个结论得到了哲学家们的同意，那么其次的任务就是要考察信念与其他心灵活动的相似关系，并且找出概念的稳定性和强烈性的原因：我认为这不是一件困难的工作。由现前印象而进行的推移总是会使任何观念变得活跃和强烈。当任何对象呈现出来时，它的通常伴随物的观念，就作为一种实在而可靠的东西立刻来刺激我们。它与其说是被想像到的，不如说是被感觉到的，而且它的力量 and 影响也接近于它所由得来的那个印象。这一点我已详细加以证明。我不能再增加任何新的论证。不过下面一些篇段如果插在我给它们所标志出的地方，那末我对于全部因果问题的推理或许会更能令人信服。在我认为必要的地方，我在其他一些点上也加了* 少数的说明。

633 我曾怀着一些希望，以为我们关于理智世界的理论，不论有什么样的缺陷，总该是摆脱了人类理性对于物质世界所能作出的每一种说明似乎不可免去的那些矛盾和谬误。但是在我较严

* [增加段落已补在译文中，用〔〕标出。——译者]

格地检查了关于人格同一性的那一节以后，我却发现自己陷入了那样一个迷境，使我不得不承认，我既不知道如何改正我以前的意见，也不知道如何使那些意见互相一致。如果这不是可以主张怀疑主义的一个妥善的概括的理由，至少对我来说也是一个充足的理由（如果我还不是已经有了大量的理由），使我在我的一切判断方面都抱着疑虑和谦谨的态度。我打算把两方面的论证都提出来，并先从使我否认自我（或有思想的存在者）的严格的和固有的同一性和单纯性的那些论证着手。

当我们谈到自我或实体时，我们必然有一个附于这些名词上的观念，否则这些名词便完全不可理解。每个观念都是由先前的印象得来的，可是我们并没有作为单纯的、个体的东西的一个自我或实体的印象。因此，我们就没有那种意义下的自我观念或实体观念。

凡各别的东西都是可以区别的，凡可以区别的东西都是可⁶³⁴以被思想或想像所分离的。一切知觉都是各别的。因此，它们都是可以区别的，可以分离的，并可以被想像为分别存在着的，而且也就可以分别地存在的，这种说法，并无任何矛盾或谬误。

当我看着这一张桌子和那一个烟囱时，呈现于我面前的，只有一些特殊的知觉，这些知觉和所有其他的知觉在性质上是相同的。这是哲学家们的学说。不过呈现于我面前这张桌子和那个烟囱可以、而且也确实是分别地存在着。这是通俗的说法，也并不含有任何矛盾。因此，把这个说法推广到一切知觉，是没有什么矛盾的。

概括地说，下面的推理似乎是令人满意的。一切观念都是

从先前的知觉得来的。因此，我們的对象观念是由那个根源得来的。因此，凡适用于对象的任何可以理解的或一致的命题，对于知觉来说也没有不是这样的。但是要說对象各別存在着，独立存在着，而并没有任何共同的單純的实体或寓存体；这个命题是可以理解的、一致的。所以这个命题对知觉来说也永远不会是謬誤的。

当我轉而反省自我时，我永远不能知觉到这个自我沒有某一个或某一些的知觉，而且除了知觉以外，我也永不能知觉到任何东西。因此，形成自我的就是这些知觉的組合。

我們能够設想一个有思想的存在者有或多或少的知觉。假設心灵降低到甚至一个牡蠣的生命阶梯以下。假設它只有一个知觉，例如渴或饥的知觉。試在那种状况下来考察它。你除了那个知觉以外，你还能想像到任何东西么？你有任何自我或实体的概念么？如果没有，那么加上其他知觉，也不能給你以那个概念。

有些人所假設的随着死亡而来，并完全消灭了这个自我的
635 那种寂灭，也只是一切特殊知觉的消灭，例如爱和恨、痛苦和快乐、思想和感觉等等知觉的消灭。因此，这些必然与自我是同一的，因为自我在知觉消灭之后是不能繼續存在的。

自我与实体是同一的么？如果是同一的，那么所謂实体变化之后而自我仍然独存的那个問題怎么发生的呢？两者如果是各別的，它們又有什么差异呢？就我而論，在离开了特殊的知觉加以想像时，我对两者之中的任何一个都没有任何概念。

哲学家們开始信从了关于外界物体的那个原则，就是：离开

了各个特殊性质的观念，我們便沒有外界实体的观念。这就必然給关于心灵的同样原則鋪平了道路，就是：我們並沒有独立于各个特殊知觉的，任何心灵的概念。

在这个范围内來說，我似乎具有充分的証据。但是在我这样把我們的一切特殊知觉分离开来以后，当^①我进而說明把許多知觉联系起来、并使我們认为它們有实在的單純性和同一性的那个原則时，我就感觉到，我的說明是很有缺点的，而且也只是前面一些推理的表面証据，才使我接受这个說明。如果知觉是各別的存在物，那么它們只有在被联系起来时，才形成一个整体。但是人类知性絕不能发现各別存在物之間的任何联系。我們只是感觉到思想有由这个对象轉到那个对象的一种联系或傾向。因此，結果就是，只有思想才能发现人格同一性，即当思想反省构成心灵的过去一系列知觉，感觉到各个观念联系起来，并且自然地互相引进：这时它发现了人格同一性。这个結論不論似乎是如何离奇，我們也不必感到惊讶。大多数的哲学家們似乎傾向于认为人格同一性发生于意識；而意識也只是一种被反省的思想或知觉。因此，我现在这个哲学，在这个范围内來說，前途頗有希望。但是当我进而說明在思想中或意識中結合前后接續的各个知觉的那些原則时，我的全部希望便都消逝了。我⁶³⁶发现不出在这个題目上能使我滿意的任何理論。

簡單地說，有两个原則，我不能使它們成为互相一致，同时我也不能拋弃两者中的任何一个。这两个原則就是：我們全部

① 第一卷，第四章，第六节。

的各別知覺都是各別的存在物；而且心靈在各別的存在物之間無法知覺到任何實在的聯繫。我們的知覺如果寓存于某種簡單的、個體的東西中，或者如果心靈在它們中間知覺到某種實在的聯繫，那麼在這種情形下，將沒有什麼困難。就我而論，我不得不要求一個懷疑主義者的特權，並且承認，這個困難太大了，不是我的理智所能解決的。不過我也不冒昧地斷言、它是絕對不可克服的。其他人或者我自己在較為成熟的考慮之後，也許會發現出可以調和這些矛盾的某種假設。

我還要借此機會承認我的推理中其他兩個次要的錯誤，這是較為成熟的考慮使我發現出來的。第一個錯誤可在第一卷，58 頁〔譯注〕發現，在那里我說，兩個物體間的距離，除了別的条件而外，可以依據由物體發出的光綫所形成的角來認知。這些角確實不是被心靈所認知的，因而永不能顯示出距離。第二個錯誤可以在第一卷，96 頁發現出來，在那里我說，同一對象的兩個觀念，只能因其強力和活潑性的不同程度而互相差異。我相信，觀念之間還有其他差異，如果歸在這兩項下有些不大恰當。我如果說，關於同一個對象的兩個觀念只能因其不同的感覺而互有差異，我就該較為接近于真理了。

〔譯注〕 指標于本書頁邊的英文原書頁碼，下同。

索引

A

爱(love)

§ 1. 爱与恨, 329, 及以下; 与骄傲得到同样说明(参看该条); 爱与谦卑; 它们的对象是“其他某一个人; 而对那个人的思想, 行为和感觉, 我们是意识不到的”, 229 (比较 482); “某个人或能思想的存在物”, 331; 证实这一点的实验, 332; 由爱转移于骄傲, 较易于由骄傲转移于爱情, 339。

§ 2. 这个理论中所含的困难, 347 及以下; 我们不会爱一个人或恨一个人, 除非一个人所有的取悦于或取憎于我们的性质是经常不变, 而为他所固有的, 或者除非他的行为出于有心, 表明他有某种恒常的性质, 在行为完成以后仍然存留着, 348 (比较 609); 行事人的意图是借着我们同情他对我们的尊重或憎恨而影响我们的, 349; 我们之爱亲戚故旧, 并不是由于他们直接给予我们以快乐, 352; 因为我们同他们的关系永远借着同情给予我们以新的生动的观念, 而每一个生动的观念都是令人愉快的, 353; 对他人的同情所以是愉快的“只是由于它给与元精以一种情绪”, 354。

§ 3. 永远伴随着一种欲望, 这就使它区别于骄傲。骄傲是灵魂中一个纯粹的情绪, 367; 它与一种欲望的结合是任意的, 原始的, 本能性的, 368。

§ 4. 两性间的爱是由三种不同的印象或情感的结合而来, 394; 产生了社会的最初萌芽, 486。

§ 5. 自爱不是本义的爱, 329; 自爱是一切非义的来源, 480; “人类心灵中没有对于单纯作为人类看的人类的爱的那样一种情感”481; “一般的人类”或人性是爱的对象, 不是爱的原因, 482; 一种社会的情感, 491; 使灵魂沮丧, 正如谦卑一样, 391; 动物的爱和恨, 397; 真理之爱, 448 及以下。

§ 6. 德=可以产生骄傲和爱的人类心理性质的能力, 575; 为什么同样的性质始终产生骄傲和爱情, 谦卑与憎恨, 589; 我们夸奖凡沾有爱的一切情感, 就如慈善, 因为爱使受了爱情激动的人立时感到心情愉快, 604; 并且因为由爱转移至于爱是特别容易的, 605; 夸奖和责备是微弱一些的爱和恨, 614; 爱和尊重, 608

* 索引中所标页码, 均系原书页码。原书个别误注, 已予更正。

注。

爱国主义(patriotism)——306; 反爱国主义的傾向的說明, 307。

B

貝克萊(Berkelley)——抽象观念的理論, 17。

悲剧(tragedy), 121。

本能(instinct)“理性只是我們灵魂中的一种神奇而不可理解的本能, 是由过去的經驗发生的,” 179; 本能与反省的对立=想像与理性的对立, 215; 慈善, 受生, 慈幼都是原始植根于我們天性中的本能, 417; 心灵借着一种原始的本能, 企图趋福避祸, 438; 直接的情感往往起于难以解說的本能, 439。

本质的(essential)和偶有条件(在一个前件中的)被想像所混淆, 判断借通則的帮助才把它們区分出来, 148, 149 (比較 173)。

比較(comparison)——推理的作用, 73; 人类在判断时, 多依据比較, 而少依据它們的內在价值, 372-5; 比較必須行之于同样事物以內的分子之間, 378; 从历史和艺术中举例說明, 379; 在它的作用中与同情直接相反, 593; 同情比比較需要观念中更大的活泼性, 595。

比例(proportion)“观念本身的比例”, 真理的一种, 448; 相等式数目方面的比例, 是一个可以証明的关系, 464。

必然的(necessary)——必然的联系(参看原因条 § 6. A, § 9. C, § 10)。

必然性(necessity)——必然性和意志的自由, 400 及以下。

§ 1. 外界物体的作用是必然的, 并且被一个“絕对的命运”所决定的: 这种必然性只是由恒常的联合所产生的心灵的一种强制傾向, 400 (比較 165); 我們的行為与我們的动机和环境也有一种相似的恒常关系, 因而也有一种相似的必然性, 401; 所謂人类行为的反复性也消除不了这种必然性, 因为(1)相反的經驗要不使确实性降低为概然性, 要不使我們的假設有相反的或隱藏的原因存在, 表面上的偶然性或中立性只是由于我們的无知, 404 (比較 130, 132); (2)一般人都承认痴人沒有自由, 虽然他們的行為沒有規則性, 404; 道德的証据含有由行为至动机的推断, 404; 自然的和道德的証据因此容易結合起来, 406; 自由因此就只能=机会, 407。

§ 2. 自由学說的通行有三个原因。(1)由于混淆自发的自由和中立的自由, 407 (比較 609); (2)有一种虚妄的中立自由的感觉或經驗: 一种行为的必然性不是行为者的一种性质, 而是旁观者的一种性质(比較 165); 自由只是旁观者心中沒有强制傾向的意思; 并且=中立, 行为者是往往感到中立的, 而旁观者則很少

感到, 408; 行为者为証明他的自由所作的虛妄实验, 408; 旁观者一般能由我們的动机和性格, 推断我們的行為, 当他不能推断时, 那是由于他的无知 408; (3) 宗教, 409 (比較 271, 241)。“我并不认意志具有人們假設物质中 存 在 的 那 种 不 可理解的必然性。我却是认为物质具有最严格的正教徒所承认或必然承认为属于意志的那种可以理解的性质”, 410。

§ 3. 进一步說, 这种必然性是宗教和道德所必不可缺的, 沒有这种必然性, 就不能有法律, 就不能有功、过, 就不能有責任, 471 (比較 575); 將沒有无知和故犯的区别, 有意和偶然的区别, 將沒有原宥或悔改, 412; 自然才能和道德德性在自主性方面的区别, 608 及以下; 一种心理的性质不必是完全自主的, 也能引起旁观者的贊許, 609; “自由意志在人的行为方面, 正如在人的性质方面一样, 都并不存在”; “說自願的就是自由的, 并不是一个正确的結論”(比較 407); “我們的行為比我們的判断是較為自主的”, 可是我們在行为方面也并不比在判断方面更为自由”; 609。

标准 (standard)——道德的标准是固定不变的, 这是由于社会交际中情調的互相交換, 603 (比較 581) (參看道德条 § 3.B)。

博罗 (Barrow)——引文见 46 頁。

C

才能 (abilities), 自然的, ——606 頁及以下, 与道德的德性有別 (可參看該条), 因为它们是不能借艺术或称贊来变化的, 因而自然就被政治家所忽視, 609 頁。

财产 (权) (property)

§ 1. 一种最密切的关系和驕傲的一个最普通的来源, 309; 财产的定义, 310; 是一种特殊的因果关系, 310; 动物不能成立财产权关系, 326; 一种离了心灵的情調便完全感觉不到而甚至不可設想的性质, 515 (比較 509); 我們所謂财产权并不是对象的可感性质, 也不是对于对象的一种关系。而是一种內心的关系, 即对象的外界关系对心灵和行为所有的某种影响, 527; 不容划分等級; 529; 除了是在想像中, 531。

§ 2. 财产权和正义 (參看該条, § 2), 它們的起源, 484 及以下; 在自然状态下沒有财产权, 501; 如果預先沒有道德, 便不可了解, 462 注, 491; 是一种道德的而不是自然的关系, 491; 不能独立于正义之外, 526。

§ 3. 财产应当稳定的这个規則需要被其他規則进一步加以决定, 502; 說财产应当适合人的这个說法并不是这些規則之一; 主张人人应当繼續享有他现实占有的东西的規則是在习俗上的, 503; 想像总是这些規則的主要来源, 504 注。

509 注; 这条规则的效用只限于社会最初形成时期, 505; 后来, 主要的规则就是 (1) 占领或最先占有: 这并不是建立在人对其劳动的财产权上的, 505 注; 不可能确定占有何时开始, 何时终结, 506; 它的范围不是可用理性或想像来确定的, 507; (2) 时效或长期占有规则: 财产权在这个场合下既然是被时间所产生的, 所以它不是对象中的任何真实东西, 而只是情绪的产物, 509; (3) 添附, 509, 这只能用想像来说明, 想像在这个场合下是由大物进至小物的, 这与它的寻常途径相反, 509—510 注; 小的对象变成了大的对象的添附物, 而非相反, 511 注; 以河流融合与混合为例, 加以说明, 512 注; 普罗克鲁和薩宾納斯, 513 注; (4) 继承, 受到联结和观念的协助, 510, 大部分依靠于想像, 513 注; 依同意而行的财产的转移, 514; 需要交付手续, 515; 但是因为财产权是无形无相的, 所以交付手续就只能是象征的, 这就好像天主教的迷信仪式一样, 515 (比较 524); 财产的稳定和转移是自然法, 526 (比较 514); 确定财产权的各种关系为数甚多, 不可能发生于自然, 而且它们都是由人类法律来改变的, 528。

财富(riches)——311; 对于富人的重视, 357; 主要发生于对所设想的所有人的快乐的同情, 359—362 (比较 616)。

残忍(eruelty)——可憎恨的, 605。——

差异(difference)——关系的否定; 有两种, 15; 差异的, 可分辨的, 可被思想或想像分开的, ——这些名词的关系, 18; 求异法, 和求同法, 300, 301, 311。

场所(place), 235 及以下 (参看广表条, § 3; 心灵条 § 2)。

成功(success), 使我们对本来不愉快的目的发生快乐, 451。

惩罚(punishment)——只能用必然学说加以辩护, 411。

抽象的(abstract)——观念, 17 页及以下; 抽象作用并不包含分离, 18, 43; 以空间观念为例来说明, 34 页; 以时间观念为例来说明, 35; 抽象的能力观念, 161; 抽象的和时间, 35; 抽象的存在观念, 623。

触觉(touch)——触觉的印象, 不是填充性的观念的来源, 230—1; 视觉和触觉的印象是广表和空间的观念的来源, 235; 并且是本身“有形像和有广表的”唯一的观念, 236 及以下。

慈善(benevolence)

§ 1. 一种平静的欲望或情感, 417; “严格说来, 产生了善和恶, 而不是由善恶发生的”, 439。

§ 2. 借着“心灵的原始结构”, 借着“自然”, 借着任意的和原始的本能, 与爱结合起来; 但是“抽象地考察起来”这种结合不是必然的; 要假设爱与给人产生患难的欲望联结起来, 那并不自相矛盾, 368; 是原始植于我们天性中的一个本能, 就

如爱生,慈幼,417,439。

§ 3. “在人类的心灵中,没有对于人类本身的一种爱”,481;一般的人类不是爱和恨的原因,482;而是其对象;对公众的慈善不是正义的本来动机,480,对私人的慈善也不是,482;“强烈的,广泛的慈善”会使正义归于无用,495;我们只当希冀一个人在其自己范围以内有用,602。

§ 4. 慈善的功在于我们具有一个固定的不变的标准,借以夸奖或责备他人,603;爱使受爱激动的人直接感到愉快,恨使受恨激动的人直接感到痛苦;因此,我们夸奖沾有前一种情感的情感,而责备沾有后一种情感的情感,604;由爱转移至于爱特别容易,因此,慈善在其一切形式和现象中都有一种特殊的功,605;人们夸奖慈善不是由于希冀给自己或给他人求得利益,604。

存在(existence)。

§ 1. 经比较某些观念之后,显得不可能的事情必然实在是不可能的,29;存在的观念可以拿我们关于它的谈论加以证明,32(不过比较62);“凡心灵所能明白观想的东西,都包含有可能的存在的观念”,32;数学对象的实在性因我们具有有关它们的明白观念而得到证明,43(比较52,89);“实在的存在和事实”与“诸概念的关系”相对立,458,463(比较413);关于一个对象的存在的观念和那个对象的观念原是一回事,66(比较94,153,623);“我们任意形成的任何观念都是一个存在的观念,一个存在的观念也是我们所任意形成的任何观念”,67(比较189,190);外界存在的观念,如看作与观念和印象有种类上的差别,则是不可能的,67(比较188);只有外界对象的“相对观念”是可能的,68;我们没有任何抽象的“存在观念”,所以关于一个对象的存在的信念,并不是存在观念与对于对象的单纯观想的结合,623(参看信念条,§4,5;原因条,§7,A)。

§ 2. 关于知觉(参看该条)的继续的独立的存在的观念不是由感官得来的,188—192,因为在各个感官面前,对象(参看该条)与存在之间没有区别,189;“心灵的一切行为和感觉必然在每个细节方面,现象正如其实在,实在正如其现象”,190;不是由理性得来,193;而是由想像得来;想像产生了现象与存在间的区别,产生了继续存在和独立存在的观念,194—209;哲学家为了掩饰这些假设中所含有的矛盾,就发明了“双重存在”并区分了对象的存在(参看该条)和知觉的存在,211;不过不可能由印象的存在推证出对象的存在来,212;不过这个系统是二个原则的“怪胎”,213;近代哲学把其他关于物体存在的证明建立在第一性质和第二性质的区别上,致使那种存在成为不可能,226及以下;我们的全部知觉可以各别存在,而无需乎任何东西来支持它们的存在,232(参看心灵条§1)。

存在的(existential)判断,并不含有两个观念的结合,96注。

錯誤(*error*)生理学的解释, 60 及以下; 类似性是錯誤的最丰富的源泉, 61; 以真空为例来说明, 62; 我們所以誤認互相类似的各个印象为同一个对象, 其錯誤的来源在于它們的类似性, 202; 任何一些观念如果把心灵置在相同或相似的心境下, 它們就容易被互相混淆, 203; 心灵在思考同一个对象时的活动, 和思考前后相承的相关对象时的活动很相似, 204, 254 及以下; 除了哲学家以外, 一切人們都想像“凡不产生差异感觉的那些心理活动都是相同的”; 因此, 平靜的欲望就和理性混淆了, 417 (不过比較 624, 627); 自发的自由和中立的自由的混淆, 408; 道德印象可以因为柔和溫文而与一个观念混淆, 470; 混淆的发生是由于应用了柔弱、易变化而不規則的想像原則, 而不会利用了恒常的、不可抗的、普遍性原則, 225; 观念的模糊不清是我們自己的过失, 而是可以救药的, 72; 錯誤是由哲学家发现的, 哲学家抽离开习惯的效果, 并比較各个观念, 223; 发生于使用通則, 可是也能被通則所改正; 146—149 (参看原因条, § 8. D); 并不构成恶, 不論它是由行为所引起, 或者引起一种行为, 459 及以下; 誤認事实不是有罪的, 459; 誤認是非不是不道德的来源, 而是含有一种先前的道德, 460。

D

第一(*primary*)——第一性质和第二性质, 226—231 (参看物体条)。

单一(*unity*)——与同一相区别, 200。

單純性(*simplicity*)——假設的物体的單純性达到实体的虛构上, 219。

道德的(*moral*)

§ 1. 道德上的善恶是非区别不是来自理性, 455 及以下; “道德也和真理一样, 只是借着一些观念并借着一些观念的并列和比較被認識的么?” 德是对于理性的契合嗎? 456; (a) “道德准則既然对行为和感情有一种影响, 所以当然的結果就是, 这些准則不能由理性得来”, 457, 因为理性是不活动的, 决不能成为像良心或道德感那样一个活动性大的原則的源泉, 458 (比較 413 及以下); (b) 因为情感、意志和行为既是“原始的事实和实在, 本身圓滿自足, 因此, 它們就不能是真的、伪的, 违反理性或符合理性”, 458; (c) 一种行为在引起一个虛妄判断或間接被虛妄判断所引起时, 虽然也不适当地被称为虛妄的, 可是这种虛妄性并不构成它的不道德性, 459; 因为(i)說到被一个虛妄判断所引起, 那么这类錯誤只是对于事实的錯認, 不是道德品质的一个缺点; 錯認了是非也不能是不道德的原始来源, 因为它意味着先前已有了是非, 460; (ii)說到引起虛妄的判断一节, 那么这类判断是发生于他人方面, 而不是发生于我們方面, 而他人的錯誤, 并不能使我的判断成为邪惡的, 461 (比較 597); 渥拉斯頓的理論会使无生物也成为惡的, 因为无生

物也能引起錯誤判斷,461 注;而且如果沒有認錯,也就該沒有惡,461,462 注;這個論證也是循環論證,並沒有說明為什麼真實是善良的,虛妄是邪惡的,462 注;(d)道德既然不是各種對象之間的關係,也不是一個事實,因此,不是知性的一個對象,463 及以下;(i)它不是一個能夠理證的關係,464 及注;沒有任何關係只存在於外物和內心活動之間,465;我們在忘恩負義方面所能發現的一切關係也存在于無生物之間,466;屬於親屬通奸的一切關係也存在于動物之間,467;每一種動物都和人類一樣能夠發生同樣的關係,468;因而不可能說明,任何關係怎樣能夠普遍有約束力,465—6;(ii)道德不是能夠被知性所發現的一事實,468;在故意謀殺中不可能發現你所稱為惡的那個事實或實在存在;你只在自己心中發現一種不贊許的情調;“這裡有一個事實,不過它是感情的對象,不是理性的對象”,469(比較 517);“當你斷言任何行為或品格是惡的時候,你的意思只是說,由於你的天性的結構,你在思維那個行為或品格的時候,就發生一種責備的感覺或情緒”。(比較 591);因此,惡和德可以比作顏色、聲音,熱和冷,這些按照近代哲學說來,不是物體中的性質,而是心靈中的知覺,469(比較 589);道德學中這種發現是有極大的思辨上的重要性的,不過卻很少實踐上的重要性,469;每一種德性都刺激起不同的贊許感情來,607;贊許或責備“只是一種較為微弱,較不易覺察的愛或恨”,614;“一所舒適的房子,一個善良的性格,却並不引起同樣的贊許感覺,雖然我們贊許的來源是同一的”,“我們感覺的這種變化有些不可解的地方”,617。

§ 2. 道德上的原則是由道德感得來,470 及以下(比較 612);恰當地說來,道德寧可以說是被感覺到的,不是被判斷出的,雖然這種感覺是那樣柔和,以致它與一個觀念混淆了,470;我們借着特殊的快樂和痛苦,分別德與惡;“我們並非因為一個性格令人愉快,才推斷那個性格是善良的;而是在感覺到它在某種特殊方式下令人愉快時,我們實際上就感覺到它是善良的”。471,547,574;這一種特殊的快樂感覺起來與其他一切快樂都不相同;它只是(a)被一個人的性格和情緒所刺激起來的,472,575(比較 607,617);(b)並且是被一般地被思考下的這些性格和情緒所刺激的,並不考慮到我們的特殊的利益,473(比較 499)(參看同情條);(c)它必然有產生驕傲(參看該條)的能力,473(比較 575)它並不是始終被一種“本來的性質和原始的結構”所產生的,473;這些原則是否自然的,是以“自然的”一詞的不同的意義為轉移的,474—5;如果說德性與自然的事情是一而二的,那無論如何是很沒有哲學意味的,475;我們只須指示出,“為什麼任何行為或情緒在一般觀察之下就給人以某種快樂或不快”,475(比較 591)(參看同情條)。

§ 3. A. 道德的贊許 是非的感覺與利害的感覺互相差異,498(比較 523);在社會中,導向正義的那種利益變得辽遠了,不過可以被對他人的同情心所覺察

到, 499; 人类行为中任何情节凡在一般观察之下给人以不快的都称作恶, 因此, 道德上的善恶的感觉就随着正义和非正义发生, 499; 自利心是确立正义的原始动机, 不过对于公共利益的同情(参看该条)是对正义之德所发生的那种道德的赞许的来源, 500, 533; 政治的措施只能加强并不产生这种赞许; 自然提供材料, 并给予我们以某种道德区别的观念, 500, 578(比较 619)。

B. 我们的德感和美感一样, 也以同情为根据, 那种同情心主要是对一种性质或性格所可给予所有者的那种快乐的同情, 577; 我们的同情虽然变化, 我们的道德判断并不跟着它们一同变化; 因为“我们确立了某种稳固的一般的观点, 并且在我们的思想中永远把自己置于那个观点下, 不论我们现在的情况如何”。581(比较 602); 因此我们只考虑一个人的性格对和他打交道的人的影响, 而不顾及它对我們自己的影响, 582(比较 596, 602); 其次, 一种性格虽然对我们所能同情的任何人并不产生任何实际的福, 我们仍然认那个性格是善良的, 584; 由于通則(参看该条)在想像上的影响, 585; 我们永远认为慈善是善良的, 因为我们是根据一个“一般的和不变的标准”来判断的, 603; 通过同情, 一个自觉善良和邪恶的人, 永远对他人也是善良的和邪恶的, 通过同情我们甚至能够责备那对我们有利的一种性质; 如果它使人不高兴的话, 589(比较 591)。

C. 德与恶的情绪要不发生于“性格和情感的单纯的影像或现象, 要不发生于我们反省它们促进人类或某些个人幸福的倾向”, 589; 后者是我们对美和德的判断的最重要的来源; 但是机智是“一种直接取悦于他人的性质”, 590; 某些性质所以称为善良的, 只是因为它们直接使具有它们的人高兴, 590; 在单纯观察那些性质时, 我们感到四种不同的快乐来源, 591; 我们故意排除了自己的利益, 而只承认那个人或其邻人的利益, 而这些利益比我们自己的利益激动我们较为微弱, 可是“他人的利益因为是较为恒常而持续的”, 甚至在实践上也抵销了我们的利益, 591; 一种行为所以被人赞许, 只是因为它是“心灵中某种持续原则的象征”(参看性格条), 575。

D. “凡引起爱或骄傲的任何性质都是善良的”, 575(比较 473); 骄傲和谦卑之所以被称作善良的或邪恶的, 是依它们在他入感觉其为愉快的或不快的而定的, 这时并不反省它们的趋向, 592; “任何性质给我们带来的效用和利益是德的一个来源, 正如它给予别人的愉快一样”, 596; 我们自己的感觉决定任何性质的恶和德, 正如它在别人方面所可能刺激起的那些感觉一样, 597(比较 461, 582, 591); 我们夸奖与爱类似的那些情感, 因为它使被它所促动的那人直接感到愉快, 604; 我们夸奖与我们性格相似的性格, 因为我们对他们感到直接的同情, 604(比较 596); 一切愤怒的情感并不都是恶的, 虽然是令人不愉快的, 605。

§ 4. 我們为什么区分自然的才能和道德的德呢? 606 及以下(参看自然的条); 两者都是心理的性质, 都产生快乐并且有求得人类爱和重视的同样倾向, 607; 人們为区别它們所举出的理由是(1)它們产生出各不相同的贊許感情来; 不过每一个单独的德也各各产生各不相同的贊許感情来, 607(比較 617); (2)自然才能是不自主的; 不过許多德和恶同样是不自主的, 而且也无理由說明, 德何以不应当同美一样不自主, 608; 还有, 德纵然是自主的, 它們也不因此是自由的, 609; 不过德或由德出发的行为, 能够被奖賞或夸奖所改变, 至于自然的才能则不能, 因此, 道德学家和政治家就把它們加以区分, 609; “考虑什么性质才配称为德, 那就是文法学家的事情”610; 在一切官能之中, 記憶的程度不論大小, 其恶或德都是最小的, 因为它的施展沒有任何快感或痛苦, 612。

§ 5. “各人认为任何性格中有多大程度的恶或德, 那个性格就有多大程度的恶或德, 而且我們在这一点上也永远不可能錯誤的”, 服从政府是一种道德的义务, 因为每个人都这样想, 547; “人类的一般意见在一切情形下都有某种权威, 而在这个道德的事例中, 人类的意见是完全无誤的”, 而且并不因为它不能說明它所依据的那些原則, 就减少其无誤性, 552; 在道德学中, 雄辯中, 或美中, 能够有正确的或錯誤的鉴别力嗎? 547 注。

§ 6. A. 道德性随动机为轉移(参看动机条), “当我们贊美任何行为时, 我們只考虑发生行为的那些动机, 并把那些行为只认为是心灵和性情中某些原則的标志或表现。外在的行为并没有功。我們必須向內心观察, 以便发现那种道德的性质”, 477, 575; 不过“人性中如果没有独立于德性感以外的某种产生善良行为的动机, 任何行为都不能是善良的, 或在道德上是善的”, 479(比較 518, 523)。

B. 各种情感(参看該条)之为道德的或为不道德的, 是依它們发动时是否伴有它們自然的和寻常的力量为轉移的, 483—4; 在社会存在以前, 道德性=情感的寻常力量, 即自私和偏爱是善良的, 488(比較 518); “任何一种不道德都是由情感的某种缺点或不健全而得来的, 而这种缺点必然在很大程度上是根据心灵结构中通常的自然作用过程被判断的”, 488; “一切道德性都以我們情感和行为的通常进程为轉移”, 532(比較 547, 552, 581)。

§ 7. 关于必然性的学說不但无害于道德, 而且是它所离不开的, 409—412(比較 375)(参看必然条; 意志条); 道德(精神)哲学, 175, 282; 道德学中深奥的思辨所以使人发生确信, 是由于这个题目有趣味, 453,

道德的和物理的(moral and physical), 171。

道德的义务(或束縛力)(moral obligation) 517, 523, 547, 569(参看义务条)。

道德的与自然的(moral and natural)道德的和自然的美, 300; 証据, 404, 406,

义务,545 (参看自然的条)。

德(virtue) (参看道德条)。

笛卡尔派(Cartesian)——笛卡尔派关于能力或效力的论证,159; 证明上帝的论证,160。

抵抗(resistance)——抵抗权,并不根据于政府起源于同意的学说,549; 被动的服从是荒诞的,552; 哲学不可能确立任何特殊的规则来说明,在什么时候,抵抗是合法的,562; 在混合政府下较之在专制政府下更常是合法的,564。

点(points)数学点的实在性,32; 点的观念,38; 有色而凝固的点,40; 物理点,40; 点的穿入,41; 点的有限可分性,44。

定义(definition)——原因的定义,179; 对简单印象不可能下定义,277,329,399。

动机(motive)

§ 1. (参看必然条,400 及以下)。各种行为同动机,性情和环境,都有一种恒定的结合,400,因此,可以由其一推断出其他来,401; 想着证明自由的欲望也是行为的一个动机,408; 暴力与其他任何动机在本质上并不差异,525; 影响意志的动机,413 及以下; 单有理性并不能成为意志的一个动机,414 及以下。

§ 2. “当我们夸奖任何行为时,我们只顾及产生那些行为的动机”(参看性格条),当我们责备任何人未完成任何行为时,我们就是责备他不曾受到那个行为的适当动机的影响,477 (比较 483,488,518,在那里,一个善良的动机就显现为任何场合下一种通常的情感):“使任何行为有功的那个原始的、善良的动机决不能是对于那种行为的德的尊重,而必然是其他某种自然的动机或原则”; 478 (比较 518); “人性中如果没有独立于德感的某和产生善良行为的动机,任何行为都不能是有德性的,或在道德上是善良的”,虽然在后来,道德感或责任感可以不用任何动机协助而发生一种行为,479,518; 正义行为或忠实行为的动机与对于“忠实”的尊重有别,480 及以下,是由反省所指导的一种利害感,489; 当这种利益变得辽远而一般,并且只被同情所感到时,它就成了道德的,499; “自私是建立正义的本来动机,而对于公益的同情是那种德所引起的道德赞许的来源”,500 (参看正义条)。

动物(animals)——动物的理性,是由它们的行为和我们行为的类似推断出来的,176; 人类之高出于动物之上,主要由于人的理性优越,326,610; 关于心灵的各派学说,当看它们能否说明动物、儿童、普通人心灵的活动来检验,177 (比较 325); 动物的普通行为含有依经验和信念而行的推论,178; 我们关于人类心灵的同一性,类似于我们关于植物和动物的同一性,253 及以下; 动物“各部分”对于一个共

同目标的“交感性”，257；动物的骄傲和谦卑，324，也导源于和人类方面相同的原因，326，327；没有德与罪恶的感觉，不能发生权利与财产的关系，326；同情心可以在全部动物界观摩到，363，398；动物的爱和恨，397；不能感到想像的快乐和痛苦，397；和人类一样具有意志和直接情感，448；动物没有道德，因此，道德不能成立于一种关系；以亲属通奸为例可以说明，468。

独断主义(dogmatism)——与怀疑主义(参看该条)，187。

妒忌(envy)和恶意，372，377。

对象(object)

§ 1. 与骄傲和谦卑的原因有别，277，286，287，304，305，330（比较482）；爱和恨的对象，329，331。

§ 2. （参看物体，一贯性，恒常性，习惯，存在，§ 3，同一性，知觉各条）。

A. 各种经验被产生它们的共同对象结合起来，140；动物对于外界（参看该条）对象感不到骄傲，326；关于自我的观念离开关于其他对象的知觉就一无所有，因而强迫我们向外物转移眼光，340。

B. 外界对象存在的问题 = 各个知觉继续独立存在的问题，188；世俗人们认为各种知觉就是他们的唯一对象，193，202，206，209；可是他们看有些知觉只是知觉，而认其他知觉则有继续独立的存在，192；这个区别起于想像，194；想像使我们误认前后相承的一串类似的印象就是始终同一的对象，203，254；哲学家发明了对象和知觉的双重存在，211 及以下；但是纵然各个对象存在的方式异于知觉存在的方式，我们也永远不能由后者的存在推出前者的存在来，212，更不能推出它们的类似来，216，217；近代关于初性和次性的区别消灭了外界的对象，使我们陷于关于它们的最狂妄的怀疑主义地步，226—231。

C. 当各种外界对象被感觉到的时候，它们就对我们所称为心灵的一堆关联着的知觉发生一种关系，207；“不通过一个意象，或知觉作为媒介，任何外界对象都不能被心灵直接认知”，“呈现于我们面前的那张桌子，只是一个知觉”，239；“对于一个知觉的观念和对于一个对象的观念，这两者决不可能表象在种类上互相异别的任何东西”，我们或则必须构想是一个外物并没有关系项的关系。或则使它和一个印象或知觉成为正面的，241；因此，我们在各个对象之间所能够发现的任何关系，在各个对象之间都将有效，但是相反的说法则不能成立，242。

E

恶意(malice)——与妒忌，371 及以下；颠倒了怜悯心；他人的苦难使我们对自己的幸福发生一种较为生动的观念，375；对自己的恶意，376；通过两个平行的方

向的关系与恨混合起来,380 及以下。

F

法律(law)——含有关于必然的学说,只有必然学说才能说明责任,411;正义的规则可以称为“自然法”,484;自然法是由人类所发明,520, 526, 543;成文法,是对政府的一个权利名义,561;国际法和自然法,567。

发挥(exercise)——能力的发挥和拥有(参考该条)的区别是轻浮的,但是在有关情感的哲学中占有一个地位。311, 360 (比较12, 172)。

反叛(rebellion)(参考反抗条)

反省(reflexion)——反省印象,7, 84, 276;不能消灭信念,184;“理性或反省”,215;人为的=反省的结果,484;改变情感的方向,492;对于性格和情感的产生幸福的倾向所作的反省是道德情绪的主要来源,589;不断需要反省来改正对象在我们感官前的现象,603。

[方法](method)——求同法和求异法,300, 301, 311, 332。

方向(direction)——几个印象的平行方向是那些印象间关系的一个来源。就如,怜惜与慈善不是借其感觉,而是借其方向关联起来;381, 384, 394;情感的方向可以被协约所改变,492, 521, 526。

愤怒(anger)——和慈善,366;并非一切愤怒情感都是恶劣的;表现于残忍形式中时是可令人憎恨的,605。

讽刺(satire),150。

符合(agreement)——符合法(求同法),300, 301, 311。

父权的(patriarchal)政府起源说,541。

G

概然性(probability)(参看原因条 § 8)——概然性和可能性,133, 135;用于两种意义:(1)包含一切证据(除了知识),因而包括着根据原因和结果而成立的论证;(2)只限于不确定的臆度论证,既与知识有别,也和根据原因和结果而进行的证明或论证有别,124;概然的推理只是一种感觉,103;两种概然性,即对象本身的不确实性,和判断以内的不确实性,444;通则创造出一种概然性来,那种概然性有时影响判断,并且永远影响想像,585;由于考虑到我们官能的易于错误,一切知识都降到概然性地步,180;不过甚至对于我们的官能所作的这种评价也只是概然的,而这种新概然性又减少了前一种概然性的力量,因而就将发生第三种概然性,如此一直至于无穷地步,甚至最后我们把信念和证据完全消灭为止,182;

但是由于玄妙的怀疑在我们的想像上只有些小的影响,所以总有某种程度的概然性保留下来,因此我们的信念真正是被最初的怀疑所影响的,185;对怀疑主义的救药就是漫不经心和毫不注意,218(参看怀疑主义条);说明能力(参看该条)和发挥(施展)能力的区别,313;概然的推理影响着我们的情感的方向,414;概然性对我们情感的影响,444及以下。

感觉(感)(sense)——道德感是道德上善恶区别的来源,470及以下(参看道德的条§2);一个似非而实的假设是:一切德性情绪的来源是“不经反省而起作用,并且不顾及行为和性质的倾向的那种感觉”,612。

感觉或感情(feeling)

§ 1. (参看信念条§4;现象条);信念只是一种感触;除了感触或情调之外,没有东西能够区分事实和幻想,而这个感触只是对于对象的一种更为坚牢的观想,624;它和那种观想并无差异,625,627;经人同意的感触与虚构的感触使人感到两样;这个感触我们称之为较占优势的力量,活泼性,坚牢性,充实性,稳定性,629;各个观念不但在劲强性和活泼性方面互有差别,而且在感觉上也有差别,636;如果假设那些不产生差异感觉的心灵活动都是同一的,那是错误的,417。

§ 2. (参看道德的感情条§2);当你声言一种行为是罪恶的时,你的意思只是说,你在思考它时发生一种恶意的感情或情调,469;“道德宁可以说是被感到的而非被判断的”,470,589;我们并非因为一个性格使人高兴,才推断它是善良的,而是在感到它令人愉快时,我们实际上就感到它是善良的,471;快乐包括着许多不同的感情,472;道德上的区别完全依靠于我们自己或他人的心灵特质所刺激起的特殊的痛苦或快乐情调,574;“一所舒适的房屋和一个善良的性格并不引起同样的赞美感情或情调,虽然我们赞许的根源是同一的”;“我们感情的这种变化,有些很不可解释的地方”;617;每一种德都在观察者心中刺激起一种不同的赞同感情来,因而自然的才能和道德的德之刺激起不同的赞许感情来的这个事实并不是把它们置于各别的类别中的一个理由,607。

§ 3. 需要借反省和知性加以改正,417,582,603,672(参看感觉条,感官条)。

感官(senses)——感官方面的怀疑主义,187及以下(参看怀疑主义条§1);不能把知觉的继续存在报告我们,因为那就意味着它们在停止作用以后,还在起作用,188;也不把它们的存在(作为印象的模型)报告我们(参看印象条),因为它们只给我们传来单一个知觉,永不给予我们以超出这个知觉以外的任何东西的些小暗示,189;感官也不能凭幻觉给予我们以知觉的独立的存在,因为一切感觉都被心灵感觉到就是它们那个样子,189,190;(比较现象条);因此,要把我们的印象独立呈现于我们自己以外,感官就必须在同时把印象和我们自己呈现出

来,189;可是我們很怀疑,我們在多大范围内是自己感官的对象,190;(参看同一性条§4);就事实而論,感官只把物体呈现为存在于我們的身體以外,这并不等于存在于我們自己以外,191;其次,视觉也并不把距离或外在性报告我們,只有理性才能如此,191。感官传来三种印象,192(参看印象条);就我們的感官所能判断出的而論,一切知觉在其存在方式方面都是同一的,193;“建立在想像或观念的活泼性上”,265;要不断的改正,而且“我們如果不曾改正事物的暂时现象而忽略我們的状况,我們就不能有任何語言或交际”,582,603;感官所传达来的现象被知性所改正,632(比較189)。

感觉(sensation)(参看感触或感情(feeling)条)——与推理相对立,39;概然推理只是一种感觉,103;视觉中感觉和判断的混淆,112;决定任何情感的性质的不是现前的感觉或暂时的苦乐,而只是自始至終的整个傾向,385;除了哲学家以外,所有人們都想像“凡不产生一种差异感觉的那些心灵活动都是同一的”,417;我們自己的感觉决定了任何性质的恶和德,正如它在他人心中所刺激起的那种感觉一样,597(比較469及以下)。

感性的(sensible)——感性的証明与理証的証明相对立,449。

哥白尼(Copernicus)——哥白尼以前的自然哲学,282。

革命(revolution)——英国革命,563。

功(有功)(merit)(参看道德条)——含有人性中某种恒常而經久的东西,因而需要必然的学說,411;依动机为轉移(参看該条),477及以下。

公共的(publie)——与私人的相对立(参看該条),546,569。

古代(ancient)——古代的哲学,219及以下各頁。

官能,能力(faculty)——关于官能的虛构,224。

关系(relation)

§ 1. A. 关系是由联结作用所产生的复合观念,13;关系的定义,关系分为哲学的和自然的两种(比較94,69,170);哲学关系的七个来源,14;对于关系所作的生理学的說明,60;因果关系是一种反省印象,165;两个对象之間的完全关系意味着“想像的一种来回顫动”,那就是說,在由随便一个进于另一个是同样容易的,355;接近,接續和类似,独立于并先行于知性的作用以外,168;若非在某种共同的性质上,是不可能建立一种关系的,236。

B. 只有四种哲学关系是“知識和确实性的对象”,并且是“科学的基础”,因为两者都“只是依据于观念之上”,而且观念只要繼續不变,它們就不会变,69(比較413,463);这四种关系就是(1)类似,(2)相反,(3)性质的程度(这是可以凭直观一下子可以发现的,70),和(4)数量或数目的比例(这是只能被算学和代数所

精确确定的;并被几何学不甚精确地所确定的),71。

C. 通过比较来发现两个物体间的恒定的或不恒定的关系,是一切推理的职务,73;发现时间和空间关系和同一关系是知觉的工作,而不是推理的工作,73;有三个非恒定的关系并不依靠于观念,它们只是概然的,73;因果关系的发现是特殊的推理工作,因为它是唯一能够追溯到我们感官以外,并把我们看不见、触不到的存在和对象报告于我们的一类关系,74(比较103);因果关系既是一个哲学的关系,也是一个自然的关系,15,94(参看原因条§2,§3);财产权是一个很密切的关系,309,310;动物不能够发生财产和权利的关系,326;不过观念和印象的关系对动物是存在的,动物表示出对于因果关系有“一种明显的判断”,327。

D. 接近关系,类似关系和因果关系不但使心灵由印象转到观念上,而且把印象的活泼性传递于观念上,98及以下(参看同情条);只有因果关系是一个信仰的来源,107;在由因及果的全部推理中,都应用类似的关系,142;现前一个对象与两个常相结合着的对象之一的精确类似关系是根据原因和结果而成立的论证所必需的,153;一切过去例证彼此间的类似关系,也是如此,163及以下(参看原因条§7,C,§9,B)。

§2. 各个观念是由接近关系,因果关系和类似关系加以关联的,各个印象只被类似关系所关联,283,343(比较381);印象和观念的双重关系,286,381(参看骄傲条);方向相反的观念与印象的关系,339;同一性(参看该条)比较完善的类似性还产生一种更为强固的关系,341;各观念间的关系促进各印象间的关系,因为当这种关系不存在的时候,才能阻止印象间的关系,380;两个印象不但当它们的感觉互相类似时,而且当它们的冲动或方向互相类似或相应时,都可以是有关系的,381;就如,使人痛苦的怜悯与令人愉快的慈善是互有关联的,382,384;各个欲望的平行方向是一种“实在的关系”,394;各种情感的彼此转移,可以发生于印象和观念的双重关系,也可以发生于任何两个欲望在方向和倾向上的互相契合,385;为了产生一种情感,需要印象间和观念间的双重关系,而为了把一个情感转化成另一种情感,则不需要,420;纵然没有任何关系,占优势的情感也吞噬掉力量较小的情感,419;各个观念间的关系说明了希望和恐惧中的悲喜交集,443。

§3. 恶和德不是关系,463及以下;如果它们是什么可以证明的关系,那么无生物也会成了善良的和恶劣的,因为它们也能够发生这些关系,464;要说,理性发现处于某种关系中的某种行为是善良的,那并不使那种德成为一种关系,464注;如果它们是关系,那么,这些关系必然只存在于外界对象和内心活动之间;不过并没有那样特殊的关系,465;就如,我们在人与人之间的忘恩负义中所发现的

一切关系,也发现于无生物之間,而亲戚通奸一事也发生于动物之間,466-7;纵然有那样一些关系,我們也不可能指出它們的普遍束縛力和对行为的影响,465-6(比較 496);财产权是一种道德的关系,而不是自然的关系,491。

观念(ideas)

§ 1. 观念的起源和分类, 1 頁以下; 由印象得来, 并与印象只在活泼性方面有差別, 1 (比較 106, 629); 洛克对于此詞的应用太广泛, 2; 單純的与复合的观念 2 (比較 13); 單純的观念精确地表象單純的印象, 但是复合的观念和印象并不精确相应, 3 (比較 231); 印象是观念的原因, 因为恒常会合在一块, 并且先行于观念, 5; 一个顏色系列的实例, 对此是个例外, 6; 第一性和第二性的观念, 6; 产生反省印象, 7 (比較 165, 289); 天赋观念的問題和印象的优先性的問題相同, 7, 158, 它的重要性, 33, 74, 161; 記憶的观念比想像的观念较为生动, 8 及以下; 前者“等于印象” 82; 一个观念的观念, 106; 与印象相較, 显得模糊, 33; 观念的模糊是我們自己的錯誤, 而是可以改正的, 72; 心灵可以支配它的全部观念, 624, 629; 我們談論一个观念, 并对它从事推論, 并不証明我們有这个观念 62 (比較 32); 不是可以无限分割的, 27, 52; 每个生动的观念都是令人愉快的, 353; 伴有某种情緒, 373, 375, 393。

§ 2. A. 观念的联結(參看該条), 10; 根据于三个指导原則, 类似、接近和因果关系(參看該条) 11 及以下(比較 92), 283 及以下, 305 及以下; 生理学的解释, 60。

B. 与印象相联結, 并被印象所活跃, 98, 101(比較 317); 观念的联結和印象的联結互相协助, 即是在印象和观念的双重关系中可以互相协助, 284, 286, 380; 观念的联結不产生新的印象, 只使观念有所变化, 所以不产生情感, 305; 各个观念之間的轉移法則, 即由微弱的至生动的, 由远的及近的, 339; 因此, 容易由他人的观念进于自我的观念, 但倒轉來說并不如此, 除了在同情的情形下(參看該条) 340; 观念的法則与印象的法則相对立, 341-2 (比較 283), 不过在有了冲突时, 屈从于印象法則, 344-5; 在同情心中, 一个观念借着关系轉变而为一个印象, 317 及以下; 永远不能全部結合; 只能联結, 不能混合, 在于印象和情感則能化合, 366; 各相关的观念易于互相混淆(參看錯誤条), 60, 62, 203, 264; 在动物方面也和在人方面一样有关联, 327。

§ 3. A. 推理、判断、观想和信念(參看該条), 都只是观想各个观念的一些不同的方式, 97 注(164)。推理只是我們思想或观念的一种作用, 而进入我們的結論中的只有观念或微弱的观想, 625(比較 73, 183)。

E. 观念的抽象关系与所經驗到的各对象間的关系, 互相对立, 414, 463; 观念

世界是理証(証明)的領域(參看該条); 实在的世界是意志的世界, 414; 真理是只当作观念看而不是当作表象性的观念(*ideas considered as such*)間的一种关系, 这里的观念不是表, 448, 458; 四种理証的比例, 464; 道德是一种可以理証的关系么? 456, 463, 496。

C. 真理只属于作为表象的观念=作为基本的观念与它們所表象的那些对象的契合, 415; =我們的对象的观念和它們的实在存在的契合, 448, 458; 知性要比較各个观念, 要不推論各个事实, 463。

§ 4. 抽象的或一般的观念, 17 及以下; 只是附于一定的名詞上的特殊观念, 那个名詞給予它們以一种較广泛的意义, 17; 特殊的情节不是被抛弃了, 而是被保留着, 18; 每个观念在性质和数量方面都是有定限的, 并且是个体的, 19; 因此, 抽象观念本身都是个别的, 20; 它們“在表象方面所以变为一般的”, 只是因为它們附于一个名称上, 那个名称, 喚醒了观察这个名称所指的其他个体的那种习惯, 20—24; 沒有抽象的能力观念, 161; 也沒有抽象的存在观念, 623 (比較 66 及以下)。

§ 5. 空間和時間的观念, 33 及以下; 由各个印象所呈现的方式得来, 34, 37 (比較 96); 数学的观念, 45 及以下, 52, 72; 关于存在和外界存在的观念, 66 及以下; 关于因果关系的观念, 74 及以下; 必然性的观念由反省印象得来, 155, 165; 物体观念, 229 及以下, 实体观念, 232; 广表观念, 本身是有广表的; 自我观念, 251 (參看同一性条); 上帝观念, 248; 对“我們所意識不到其思想, 行动和感觉”的另一个人的观念, 329; 对于另一个人的感情的观念, 虽然那种感情在实际上不是被任何人所感到的 (參看同情心条), 370 (比較 385)。

概念(*conception*)——知性的一切活动, 不論推理、判断或信念都可还原于概念, 97 注; 永远先行于并制約着知性作用, 164; 对于一个对象的概念与对于它的存在的信念, 区别之点只在于后者有較大的坚牢性, 624, 627。

广表(*extension*)

§ 1. ——29 及以下, 依据形而上学家的寻常意见, 广表是一个数目, 31; 由不可分的部分成立, 因为那样一种广表的观念沒有含着矛盾, 32; 广表观念是由思考各个物体間的距离得来的; 是有色諸点和其出现方式的一个摹本, 34 (比較 235 及以下); 因有共存的各部分, 而与持續有別, 36; 这些部分是由有色而可触的对象的印象摹拟来的不可分的观念, 38; 数学的定义和証明, 在广表方面是互相反对的, 42; 与距离相混淆, 62; 笛卡尔派的理論, 159。

§ 2. 与填充性同属初性, 227; 如果顏色、声音等只是和知觉, 那么甚至运动、广表和填充性都不能具有“实在的、繼續的、独立的存在”228, (比較 192); 运动含

有运动着的物体,物体还原为广袤和填充性:广袤只能被观想为由赋有颜色或填充性的部分所組成:照假设,颜色是被排除了;因此,广袤观念的实在性就依靠于填充性的实在性,228;不过填充性只能被解释为依靠于颜色或广袤,229。

§ 3. ——广袤和思维:根据它们的互不相容推断出灵魂的非物质性(参看心灵条)234及以下;只有有颜色而可触的事物才是有广袤的,235(比较34,38);照这样说来,一切知觉,除了视觉和触觉以外,虽然存在,而可是不存在于任何地方,既无形象,也无广袤,236;那就是说,一个果实的滋味和其颜色或形象并没有场所上的結合,除非对我们的想像说来才是如此;238;由此可见,把一切思维和广袤結合起来的唯物主义者就錯誤了,239;但是在另一方面广袤又是某些知觉的性质,那就是说,这张桌子只是一个知觉,239;“广袤的观念只是由一个印象摹拟而来,因而必須和那个印象完全符合。要说广袤的观念与任何东西符合,那就是说,那个观念是有广袤的”,因此,就有真正有广袤的印象和观念,240。

規則(rules).

§ 1. 判断原因和結果的規則,173及以下(比较149,631)(参看原因条§11);理証科学的規則确实是确实无誤的,不过我們的官能在应用它們时是容易錯誤的,180。

§ 2. ——一般的規則,141;非哲学的概然性或偏見的一个来源,146;規則甚至反着現前的观察和經驗能影响判断,147;被判断用以区分本质的条件和偶然的条件,149(比较173);条条規則互相对立起来,因为我們只是借著遵循通則才能改正由通則产生的偏見,149;以諷刺为例来说明,150;荣誉法則,152;改正感官的現象,并且造成严格确信和詩的热情之間的差异,631—2;它們对驕傲的影响,293,598;需要某种經驗的一律性和肯定事例对否定事例的优越性,362;在同情中規則对于想像的影响,371;能够欺騙感官,374;比较147;所有寻常的通則都容有例外,不过正义的規則是没有伸縮性的,因而是极富于人为性的,532;在自然的束縛力停止許久以后,規則还能保存道德的束縛力,551;規則可以解决要求政权的权利名义,555;在頗大程度內,推广淑德的职责,573。

§ 3. 改正我們同情心中的各种变化,因而使我們的道德情諸趋于稳定,581及以下(比较602);規則使我們认为对任何人都沒有实际利益的任何东西为美而有德,584及以下;規則創造一种永远影响想像的概然性,585;因而消除了我們的德性情緒所依靠的那种广泛同情同人类所自然赋有,并为正义来源的那种有限慷慨之間的矛盾,586。

国际(nations)——国际法,567及以下;遵守国际法的道德义务,不及在个体方面那样劲强,569;“国际的和私人的道德”,569。

H

好奇心(*curiosity*)——它使人高兴,因为它产生信念,并免去怀疑的躊躇不安,453。

恒常的结合(*constant conjunction*)——参看原因条。

恒定性(*constancy*)——我们的印象的恒定性是人们所以虚构它们的继续存在的根据,后来又是虚构它们的独立存在的根源,199 及以下;印象的恒定性,它们在各个不同时间的类似性,199;这种类似性领着我们把相关联的对象相继出现,误认为一个同一的对象;正如思考相继出现的心灵活动和思考同一对象的心灵活动之间的那种类比一样,204。

怀疑主义(*scepticism*)

§ 1. 理性方面的怀疑主义(参看理性条)180 及以下:关于我们各个官能的易误性的考虑把我们的全部知识降低到概然性地步,并且最后产生了信念和证明的全部熄灭,180—3;不过这样全盘的怀疑主义是不可能的;“自然借着一种绝对而不可控制的必然性已经不但促使我们呼吸和感觉,而且促使我们来判断”,183;它只向我们表明,“一切推理是建立在习惯之上,而且信念不是一种单纯的思想活动,而是一种感觉”,而这个感觉“不是单纯的观念和反省所能消灭的”,184;我们永远保留着某程度的信念,因为力求理解怀疑主义奥妙理论的努力,就减弱了那些理论的力量,185;因此,全部怀疑主义论证的力量就被自然所打破,187, 268;有些人对怀疑家采取了一个简便作法,说他们是用理性来消灭理性,不过这不是对他们所做的最好的回答,186;怀疑主义并不为怀疑主义找寻根据,它们是互相摧毁的。所幸自然并不等它们达到那个极端地步,187。

§ 2. 在感官方面的怀疑主义,187 及以下;正如怀疑主义者被迫来推理和信仰一样,他也被自然所强制来同意物体的存在(参看该条):“要问有无物体,那是徒然的”;187;向我们指出(1)感官提不出说明对物体的信仰的理由来,188;(2)这个信念是想像的不合法的倾向的结果,193 及以下;(3)主张物体和知觉双重存在的哲学学说是两个相反体系的怪胎,213;(4)初性与次性的区别把外界物体的存在完全消灭了,并且归结于一个狂妄的怀疑主义体系,228;真正哲学家的温和的怀疑主义,和世俗之人的愚昧无知及虚妄哲学家的幻觉,达到同样的漫不经心的地步,224。

§ 3. 一般怀疑主义,263 及以下;真理的唯一标准和同意任何意见的唯一理由是“照物体出现于我们面前时的那个观点来考察它们的一种强烈倾向”;这是由于受经验和习性所影响的想像;记忆,感觉,知性,都建立在想像或观念的活泼

住上,265;不过想像領着我們达到直接相反的信念上,266(比較231);可是我們也不能專門依靠在“知性上,即概括的、較為确定的想像原則上”,因为单单知性自身,就把它自己推翻了,267(比較182及以下);我們只是由于奥妙推理在想像上的影响微乎其微,才从这个全盘的怀疑主义中挽救出自己来,268(比較185);可是我們也不能排除一切奥妙推理“我們只能在虛妄理性和全无理理性之間有所选择”,268;自然提供了漫不經心这个通常的救药,而且我的怀疑主义在对于感官和知性的盲目确信中最完善地表现出自己来,269;我們只能借助着我們对于怀疑主义或哲学的爱好,来为怀疑主义辯护:“我觉得我如果不从事它們,那么我在快乐方面就将有所損失”,271;我們既然不能滿意于日常的談話和行为,所以我們就只应当考察如何选择我們的指导,而选择最妥當的、最愉快的,即哲学。哲学的錯誤只是可笑而已,而且它的放肆言論也影响不了我們的生活,271。我們所要求的全部只是一套滿意的主张,而且我們借着研究人性,多半会得到这些主张,272;“一个地道的怀疑主义者,不但怀疑他的哲学的信念,也怀疑他的哲学的怀疑,他不論由于怀疑或信念,从来都不擴充他所能自然享受到的快乐”;他在特殊的点上也并不反对自己的确信,273。

幻想(fancy)——与信念(參看該条),140,624;守財奴的幻想的幻觉,314。

黄金时代(golden age),关于黄金时代的詩意的虛构,包含着一种有价值的真理,494。

悔改(repentance)——悔改和宽恕需要必然学說,412。

活泼性(vivacity)——只有活泼性能区别印象和觀念1(比較319);这个名詞的含糊性,105(比較629);由一个印象传于它的相关的觀念上,98及以下,119;活泼性与非哲学的概然性,144;凡达不到知識地步的每一种信念或判断都完全是从知觉的劲强和活泼性得来的,而且这些性质就在心灵中构成所謂对任何物体的存在的信仰,153(參看原因条§7);我們觀念或想像的活泼性是一切同意的基礎,是感官、記憶、知性的基礎,265;不是我們所以把我們的印象区分为“單純的知觉”和繼續独立存在的知觉的根据,194;每一个生动的觀念都是愉快的,353;不是各个觀念間的唯一差別;各个觀念都产生不同的感觉,636;与劲强、凝固、坚实、稳定都是同义的,629。

活动(action)——思想不能說是灵魂的活动,正如其不能說是灵魂的变状一样,245—6(比較632—3);內在的活动和外在的对象相反对,465;一切活动都是入为的,475。

霍布士(Hobbes)——論原因,80。

J

几何 (geometry) (参看数学条), 45 及以下, 71, 72。

机会 (chance)——(参看原因条, § 8) 被恒常的结合所排斥, 4 及以下; 机会与偶然性, 124 及以下; 原因的否定和机会 = 完全的中立; 因此, 一切机会都是相等的, 偶然性就成立于多数相等的机会, 125; 各种机会的这种结合, 意味着在各个机会中掺杂着一个原因, 126; 多数的相等机会的结合, 在心灵上有什么样的效果。以致产生信念或同意呢? 127; 每个机会 = 心灵的一种冲动, 有多少机会, 则本来的冲动便分为多少冲动, 129; 机会的偶然性 = 这些冲动多数结合所产生的较大活泼性, 130; 俗人所谓机会只是一个秘密的暗藏的原因, 130; 机会和必然性之间设有中介, 171。“中立的自由” = 机会, 407—8 (比较 125); 关于稳定财产的规则大部分依靠于机会, 514。

机智 (wit)——真机智只能凭鉴别力 (即所产生的快乐) 来区别, 297; “是一个直接使人愉快的性质, 因而是善良的”, 590; 机智和雄辩, 611。

记忆 (memory)——记忆与想像, 8 及以下, 108, 117 注 (比较 265, 370 注, 628); 没有改变简单观念的秩序和位置的能力, 9; 不过这个特性, 我们觉察不到, 因此, 记忆与想像之间的差别, 就在于它的强力和活泼性, 85; 记忆的观念, 等于印象, 82, 83; 伴有信念, 86; 记忆印象或记忆观念的体系是实在的。并且与成为判断的对象的那个体系相对立, 108, 由记忆得来的确信几乎等于证明或知识的 确信, 并且强于由因果论证所得来的确信, 153; 是对于知觉的继续独立存在的信念的一个来源, 199, 209; 不但发现并且产生人格同一性, 261, 虽然从另一个观点看来, 相反的说法才是真实的, 262; “在一切官能之中, 记忆的各种强弱程度是最少有罪或德的”, 370 注; 记忆虽然极有用, 但是它的施展, 并无任何快乐和痛苦, 因而没有殊功, 至于判断则永远有功, 613。

家庭 (family)——骄傲心的一个来源, 307; 国家的起源, 486; 家长制家庭不是君主制的起源, 541。

假设的 (hypothetical) 论证, 83。

坚强 (strength)——名词的含糊, 105, 629; 心灵的坚强 = 平静的情感战胜猛烈的情感, 418; 一种情感的坚强与其猛烈性应有分别, 419 (比较 631)。

间接的 (indirect)——和直接的情感, 276; 或习惯的迂回结果, 197。

鉴别力 (taste)——机智的唯一鉴定者, 297; 在道德中, 雄辩中, 和美以内, 有正确和错误的鉴别力吗? 547 注。

交付 (delivery)——转移财产时象征的交付 (参看该条), 575。

驕傲与謙卑 (pride and humility), 277 及以下。

§ I. A. 它們是間接的猛烈的反省印象, 276; 因為是單純而一律的, 所以是不能下定义的, 277; 靈魂中的純粹情緒, 因而与愛和恨有別, 后者永远伴有一个欲望, 367。

B. 两者有同一个的对象, 即自我, 277; 但是自我不能是它們的原因, 278 (比較 443); 在它們的原因中应区别起作用的那个性质, 和那个性质所寄托的寓体 (subject) 就如在一所美丽的房屋中, 美是性质, 而“被认为一个人的财产或設計的房子”就是寓体, 因为那个寓体必須是与我們有关的某种东西, 279, (比較 290); 它們凭一种自然的和本来的特性把自我作为它的对象, 280; 它們的原因是自然的, 但不是本来的, 281—3。

C. 驕傲的每一个原因凭借其特有的性质, 产生一种独立的快乐; 寓体或則是我們的自我的一部分, 或則是与我們有密切关系的一种东西, 285; 对象是被一种本来的、自然的本能所决定的, 并且就是自我; 驕傲是一种愉快的感觉, 286; 因此, 这种情感是由印象和观念的双重关系得来的; 原因与对象相关, 那个原因所单独产生的感觉与驕傲的感觉相关; 那个观念易于轉变成它的相关物, 那个印象易于轉变成与它类似的印象而且这两种运动是彼此协助的, 286; 任何能給人快乐感觉或痛苦感觉, 并与自我相关的东西都能随着情况引起驕傲或謙卑, 288, 303。

D. 这些說法的限制: (1) 主体和自我必須接近, 接近程度要比喜悅所需要的为大, 290; (2) 那个愉快的事物或主体必須是我們所特有的, 291 (比較 302); (3) 對我們自己和他人都是明显的, 292; (4) 并且必須是恒常而經久的, 293 (比較 302); (5) 情感是大大受到通則或习惯的协助的, 293; 一个人虽然能够驕傲、可是并不幸福, 因为有许多实在的禍害, 使我們狼狽, 虽然那些事情并不减少驕傲, 294。

E. “除了心灵和身体的各种性质, 即自我以外”, 任何特別与我們有关系的对象都能引起驕傲, 303; 原因与結果的类似关系很少是驕傲或謙卑的基础, 304; 需要接近关系和因果关系, 305; 也需要各个印象的联結, 306; 对国家, 故乡, 旅行, 朋友亲戚方面所感到的驕傲, 307; 对家庭感到的驕傲 308, 对家业感到的驕傲 309, 这是一种特种的因果关系, 310; 关于財富的驕傲, 311, 312 (參看能力条); 他人的意見也借着同情 (參看該条) 产生驕傲, 316—322。

F. 动物的驕傲, 324; 与人的驕傲由同一原因发生——不过它們只能以其身体自驕, 而不能以它們的心灵或外界对象自驕, 因為它們沒有德感, 并且不能发生权利和财产的关系, 326; 不过各种原因仍然是在同一方式下起作用的, 327; 証实

这个理論的各种实验,332 及以下。

G. 由驕至愛不及由愛至驕那样容易, 339; 心灵对驕傲比对謙卑有更大的傾向, 因此, 在輕藐中的驕傲比尊敬中的謙卑更为大些, 390; 驕傲与憎恨加强灵魂, 爱与謙使心灵沮丧, 391(比較 295)。

§ 2. A. 德和恶是驕傲和謙卑的最明显的原因, 因为它们永远分别产生快乐与痛苦: 因此, 謙卑的德就使我们高傲, 而驕傲的德則使我们沮丧, 295(比較 286, 391); 其他性质, 如机智, 也产生驕傲, 因为它们的本质就在于使我們的鉴别力感到愉快, 297; 驕傲并不永远是恶劣的, 謙卑并不永远是善良的, 因为驕傲=満足自己的快乐, 謙卑則与此相反, 297; 美也产生驕傲, 299, 300; 正如使人惊羨的事物产生驕傲一样, 301; 健康不是驕傲的一个原因, 因为不是特有的, 也不是恒常的, 302(比較 291)。

B. 德和恶因有激起驕傲和謙卑的能力而与无生物所产生的快乐有所区别, 473(比較 288); 凡产生快乐的一切性质也都产生驕傲与愛; 因此, 德和产生驕傲的能力, 恶和产生謙卑和憎恨的能力就被认为在心理性质方面是相等的: “凡引起愛或驕的任何心灵的性质都是善良的”, 575; 同样的性质, 由于同情, 永远产生驕与愛, 謙与恨, 589。

C. 驕傲的恶和德, 592 及以下; 它們所以称为善良的或恶劣的, 是依它們对他人是愉快的或不快意的而定, 而并不考虑它們的趋向, 592; 这是由于同情和比較, 593; 同情使驕傲有几分和功有同样的效果, 但是比較則使我们恨它, 驕傲在我們面前显得恶劣, 尤其是当我们自己也驕傲时, 更为如此, 596; 驕傲对有驕心的人是有利益的, 因为它能增加他的能力, 并且是愉快的, 597(比較 295, 391, 600); 謙卑只是在外表上才需要, 598; 英雄的德性是稳定的、确立的驕傲和自重, 599(參看道德的条 § 2. A, 3. D. 同情条 § 2—3)。

教育(education)——直接产生信念的一种习惯, 116; 一种人为的原因, 和同意任何意见的一种謬誤根据, 117; 教育和道德上的善恶区分, 295; 协助利益和反省, 来产生对于正义的道德贊許, 500。

接近(contiguity)——因果观念所不可缺的一个关系, 75; 一个印象使一个因接近而与它发生关系的观念生动起来, 100, 110; 不是信念的一个来源, 如因果关系那样; 107; 是“自然”中的一个关系, 独立于知性作用之外, 并在其前, 168; 联結各个观念, 不联結各个印象, 283。

它对于想像的影响, 109; 导使人破坏正义法則, 并使政府成为必要, 535; 如要产生驕傲, 必需要驕傲的原因和对象互相接近, 304; 当与因果关系和类似关系結合起来时, 产生同情, 318, 320; 它对于情感的影响, 427 及以下。

接續(succession)

§ 1. 独立于知性的活动之外,并在其以前的,168; 与同一性相混, 202, 254 及以下; 自我是知觉的接續, 277; 沒有滿意的学說可以說明那些在我們的思想或意識中結合各个接續印象的原則, 636(參看時間条, 同一性条 3, 4,)。

§ 2. 接續和財產权, 505, 513; 接續和政府, 559; 被想像协助, 就如居魯士的要求, 560。

謹慎(慎思)(prudence)——企图“使我們的行为契合于一般的习惯和习俗”, 599; 有些道德学者把慎思置于諸德之首, 虽然它只是“一种自然的才能”, 610。

經驗(experience)——与知識和科学推理相反, 82(比較 157); 对經驗的性质加以說明, 87; 推理的基础, 87; 在根据原因(參看該条 § 7, B)和結果而进行的推論中, 产生了确实性, 124(比較 623); 不完全的和相矛盾的經驗产生概然性, 131; 經驗中所以有互相反对的情形, 是由于隱蔽原因的秘密作用, 132; 推断若达到經驗以外, 便无根据, 139; 与“想像的自主活动”相对立; 各种經驗是被“产生它們的一个共同对象結合起来的”, 而实验則不是这样, 140; 經驗和效力观念, 157 及以下。

經院派的(Scholastic)——經院派的自由意志学說, 312。

惊奇(surprise), 301。

距离(distance)——被理性所发现, 而非被感官所发现, 56, 191; 不是借光綫所夾的角被認識的, 636, 638; 两种距离, 59; 距离和差异, 393; 距离对于情感的影响, 427 及以下。

K

克拉克(Clarke)——論原因, 80。

空間(space)(參看广表条 § 1)——哲学关系的一个来源, 14; 空間的无限可分性, 29 及以下; 广表由不可分的部分形成, 因为那样一个观念不含有矛盾, 32; 論証总结, 39; 答复各种駁斥, 40 及以下; 我們的空間观念的来源, 33 及以下; 空間观念是有色的各点和其显现方式的一个摹本, 34; 空間的各个部分是有色而凝固的原子的印象, 38; 沒有真空, 40; 真空的观念, 53 及以下; 說明我們可以幻想自己有一个空虛空間的方式, 62 及以下; 空間的各个部分是共存的, 427; 空間的各种性质对情感的关系, 429 及以下。

恐惧(fear)——恐惧与概然性, 440; 由喜与悲的混合所引起, 441 及以下。

夸奖(praise)夸奖和責备, 只是一种較为微弱并难以觉察的爱和恨, 614。

快乐(pleasure)

§ 1. 快乐和痛苦, 是一种印象, 沒有人认它有一种繼續的存在; 它們只被认为

是“單純的知覺”,192; 虽然和其他种类的印象是同样不自主和猛烈的, 不过它們并不像其他印象那样恒常不变, 194; 它們虽然也有一貫性, 可是那一种貫性“是另外一种性质的”, 195。

§ 2. 快乐和痛苦本来发生于灵魂或身体中, (称作什么, 可以随便), 276 (比較 324); 我們由夸奖所感到的快乐是通过同情心发生的, 324; 只由同情发生, 同情供給我們以生动的观念, 因为每一个生动的观念都是愉快的, 353—4; 快乐和痛苦立刻产生直接的情感, 276, 399, 438; “善和恶, 换言之, 就是快乐和痛苦”, 439; 痛苦是人类心灵的主要促动原则; 沒有这些原则, 我們在頗大的程度內(比較 439)是不能发生情感或行动, 欲望或意志的, 574; 为什么对真理的追求令人高兴, 448 及以下, 包括着許多不同的感觉, 472。

§ 3. 快乐和痛苦“纵然不是德和恶的原因, 至少也和它們分不开”, 296; 不单是美的必然伴随物, 而且是美的本质, 299; 快乐和机智, 297 (比較 590, 611); 德和恶是以一般考虑下的性格和行为所引起的特殊快乐和痛苦为轉移的, 472; 道德上的善恶区分完全依靠于我們自己或他人的心理性质所刺激起的某种特殊快乐和痛苦的情調, 574; 这种痛苦或快乐可以发生于四个不同的来源, 591; 每一种德都在旁观者心中刺激起一种各不相同的感觉, 607; 由快乐易于轉移到爱, 605; 贊許的快乐能够被占有者的一种完全不自主的性质刺激起来。609 (参看道德的条, § 2—4; 同情条, § 3. A.)

§ 4. 哲学, 好奇心或求知的野心的唯一辯护理由, 就是: “我感觉到, 我如果不滿足它們, 我就在快乐方面有所損失”, 271; 在我們的思辨中应当遵循最愉快的指导, 271。

L

懶惰(indolence)——为什么可以原諒, 587。

劳动(labour)——分工增加人的能力, 485; 主张各人对其劳动有財產权的那个理論, 505 注。

类比(analogy)——第三种概然性, 142, 147; 領我們达到經驗以外, 209; 信念的感觉只能比照其他感觉加以說明, 624。

类似(resemblance)(参看关系条)——观念联合的一个来源, 11; 哲学关系的一个来源, 14; 一个可以解証的关系, 是被直观所发现的, 69, 70, 413, 463; 印象和观念的类似使得观念生动起来, 99, 110 (比較 142 及以下, 163 及以下); 用画像和札节来加以說明, 100; 不是信念的来源, 因为它不强制心灵, 107; 不过它协助信念, 而且如果缺乏类似就把信念毀坏了, 113; 在根据原因和结果所进行的一切論証

中都用类似关系,142; 在类比推理中的应用,142; 在心灵中产生一个新的印象,165; 独立于知性作用之外,并在其前,168; 是錯誤的最富饒的来源,61; 在不同时候,我們知觉的类似关系=恒定性,并且使我們认为我們各个类似的印象是有个体的同一性的,并且是一个单一的、同一的印象,199; 这个信念是另一个类似关系的結果,那另一种类似关系就是在思考一个同一对象时的心灵作用和思考接續而至的类似的对象时的心灵作用之間的类似关系,202; 因为“那些使心灵处于同一或类似心向中的观念是很容易互相混淆的”,203,204注,253及以下(参看同一性条;錯誤条); 我們永远不能由知觉的存在推論它們与对象的类似,217; 一个印象必然类似于它的观念,232; 依靠于記憶,261,并且产生人格同一性的意念(参看該条),253及以下,261; 各个印象只借类似关系联結起来,283,343,驕傲的原因和对象的类似关系,不足以产生驕傲,304—5; 同情心的一个原因,318,320; 各个印象的同一性比最完备的类似关系所产生联系更为强烈,341。

理証(demonstration)——理証和概然推理,31; 数学的理証,42,166; 建立在不精确的观念上的不是本义的理証,45及以下; 含着反面的绝对不可能性,161(比較166); 理証科学的規則确实是确实无誤的,不过人的各种官能在其应用时容易发生錯誤,180; 发现了观念本身的比例,448; 四个可以理証的关系,——类似,相反,性质的程度,数量或数目比例,464; 沒有任何事实能够被理証,463。

研究各个观念的抽象关系: 它的范围是“观念世界”,至于意志則把我們置于“现实世界”中; 由此可见,理証和意志就完全背道而馳,413; 只是間接地影响我們的行为,414; 为什么理証使人快乐,449; 主张“道德可以理証的”的意见,受到批評——在这个理証中,沒有人曾經前进过一步,463。

理性(reason)

§ 1. 形象和有形象的物体之間所作的理性的区别,25,49; 强制我們由一个对象的印象过渡到另一个对象的观念或信念上的,不是理性,而是习惯,97; 与想像相对立,108,268; 与經驗相对立,157; 三种理性,即知識、証明、概然推理,124; 永远不能产生效力观念,因为(1)它永远不能产生任何原始的观念(比較164); (2)就其有別于經驗而言,永不能使我們断言,存在的每一种开始都必須要一个原因,157(比較79,172); 动物的理性,是由它們的行为和人类行为的类似推断出的,176(比較610); “只是我們灵魂中一种奇妙而不可理解的本能”,179; 理性方面的怀疑主义,180及以下,只能被漫不經心和毫不注意所医治,218,269; 把距离和外在性报告我們,191; 它并不区分各种知觉,192; 并不,也永远不能給予我們以关于物体的繼續独立存在的信仰,193; 理性(或反省)与想像(或本能)冲突,报告我們說,我們的全部知觉都有間斷,215(比較266); 理性和感官互相对立,或者不

如說，根据原因与結果而进行的論証与使我們确信物体的繼續独立存在的論証互相对立，231，266；向我們說明不可能指出一个果实的滋味同其形象等的位置关系，238；与想像互相对立：“在一个虛妄的理性和完全沒有理性之間我們毫无选择”，268；理性是真与妄的发现，458；要不比較各个观念，要不推断出一个事实来：它或則从事于各个对象的关系，或則考察事实問題 463（比較 413）；根据于“純粹理性”的論証与根据于权威的論証相对立，546；人类高出于畜类的主要根据，610（比較 176）。

§ 2. A. 理性和意志，413 及以下；永远不能成为意志和任何动机，414（比較 457）；永远不能阻止意志，并且“是，而且只应当是，情感的一个奴隶”，415；情感不能与理性相反，“如果选择我所认为較小的福利而舍弃較大的福利，那也不是违反理性”，416（比較 458）；平靜的欲望或情感与理性混淆了，417，437，536，583（参看情感条 § 3）。

B. 道德上的区别不是由理性得来的，455 及以下，理性是“完全不活动的”，并且“永远不能成为像良心或道德或那样活泼的一个原则的来源”，457，458；行为既不能为真，也不能为假，既不能合乎理性，也不能违反理性，458；德和恶既然不是关系，也不是事实，它們是感情的对象，而不是理性的对象，463—9（参看道德条 § 1.）。

利益(interest)（参看正义条）——利益的情緒和道德的情緒容易混淆，472；①给人加上一种自然的束縛力，以別于道德的束縛力，498，546；和許諾（参看該条），519 及以下；三条基本“自然法”的源泉，526；利益与忠順（参看政府条），537 及以下；和貞操，573。

历史(history)——历史的可靠性，145；历史中的环节都是同一性质的，所以轉移过程是順利的，观念活泼，信念强烈，146；历史和詩，631。

怜悯(pity)——第二性的感情，由同情而发生，369；恶意是掉了过的怜悯，375；因为是痛苦的，而与慈善有关（慈善是愉快的），因为它們的冲动或方向是类似的，或相应的，381；一种社会的情感，491。

联結(association)——观念的联結，是由想像在某些原則或观念性质（即类似，接近，因果关系）的指导下所完成的，11 及以下，虽然这些并不是各个观念所以联結的确实无誤的，也不是唯一的原因，92；各种印象只借类似关系来联結，283；观念的联結并不产生新的印象，因而也不产生情感，305，不过它由于促进各个相关印象的轉移，而协助了情感，306；各观念之間和各印象之間的联結互相协助，284，就如在驕傲中，观念和印象的双重关系那样，286；联結=吸引作用，289；关

① 原书誤作 473。

于联结所作的生理学的说明, 60; 所谓关系, 样态和实体等复合观念, 是联结的结果, 13; 对于财产的继承权, 是由这种联结所协助的, 513; 概然推论或臆断是不完备的联结的结果, 130。

良心(*conscience*)——也名“道德的感觉”是“一种积极的原则, 而理性永不能成为这个原则的原因”, 458(参看道德条, § 1)。

灵魂(*soul*) (参看心灵条)——灵魂的水生, 114; “灵魂或物体, 随便由你称呼”; 是快乐和痛苦所由以发生的地方; 276。

论证(*argument*)——冗长时, 会因为活跃性渐灭, 而把证明降为概然性, 144。在历史中不是这样, 在历史中一切环节都是同样性质的, 146。

逻辑(*logic*), 逻辑的规则, 175。

洛克(*Locke*)——他对于“观念”一词的误用, 2; 引自洛克的原文, 35; 证明原因的必然性的论证, 81; 论能力的观念, 157。

M

马尔卜兰希(*Malbranche*)——论能力, 158, 249。

马尔秀(*Malezieu*) 30。

美(*beauty*)——快乐不但是它的必然伴随物, 而且是它的本质; 美只是快乐的一种形式, 299; 分为自然的和道德的两种, 300; 在美一方面, 能够有一种正确的或错误的鉴别力么? 547 注; 不是自主的, 608; 由同情心得来, 364; 美感是由所有人因其所有物而感到的快乐发生了同情才产生的。因此, 我们在凡有用的事物中都发现了美, 576; 不过一个事物仍然是美的, 虽然它在实际上对任何人都不是有用的, 584; 美的情操和道德的情操一样, 或是由单纯“影像”或“外观”直接发生的, 或是由反省事物产生快乐的倾向而产生的, 590。

猛烈的(*violent*)——反省印象分为平静的和猛烈的两种, 情感是猛烈的, 276; 猛烈的情感与强烈的情感应当有所区别, 平静的情感和微弱的情感应当有所区别, 419。

迷信(*superstition*)——迷信与哲学, 271。

民族性(*nationality*)——民族感, 317。

名称(*names*)——普通的: 它们在形成实体观念方面的作用, 16; 在使抽象观念具有一般代表性方面的作用, 20; 没有一个明白的观念, 就被人使用, 162。

名誉(*fame*)——好名心, 316 及以下, 可以借同情心来说明, 316, 协助对于正义的道德的赞许, 501(参看骄傲条 § 2)。

模式的(*exemplary*)模式因, 171。

目的(end)——假設各部分有一个共同目的地,就可以协助一个对象的同一性的意念(notion),257。

N

內在(internal)——与外在的相对(參看該条),464,478(參看物体及同一性条)。

能力(power)(參看原因条,§ 9);能力和能力的施展之間的区别是不能认可的,172;不过“在一个哲学的思想方式下”,虽然輕浮,可是在关于我們的情感哲学中它是通行的,311;这种区别不是建立在經驗哲学关于自由意志的学說上面的,312;能力的感觉,与虚妄的自由感觉相比較;314;=通过經驗所发现的一种行为的可能性或概然性,=对行为完成的預期或逆料,313;财富获得财产权的能力=对实际获得的預期或逆料,315(比較 360)。

O

偶有性(accidents)——偶有性的虛构,222。

P

判断(judgement)

§ 1. 并不必然含有两个观念的結合,96注;只是一个观想(概念)形式,“我們能够形成只包含一个观念的命题”,97注;判断就是“知觉”,456;只有判断可以是不合理的,情感和行为則不能是不合理的,416,459;道德照其本义讲宁可以說是感觉到的,而不是判断出的,470;我們的判断沒有我們的行为那样自主,609。

§ 2. 判断的对象是一个实在事物的体系,108;在视觉中判断和感觉的混淆,112;与想像相反,因为它应用通則来区别前行事件中的本质的和偶有的情节,147—149;知性借着改变情感的方向,对人类的自私心提供了一种自然的改正,489,493;若与記憶相对比,有优劣之分。

偏见(prejudice)——由通則所产生,可是也只能为通則所改正,146及以下。

平靜(ealm)——平静的情感与微弱的情感互相区别,419(比較 631),与理性混淆了,417,437(比較 583)。

普通的(common)——=自然的,549。

Q

期待(expectation)——說明了能力和能力的发挥的区别,313(參看原因条,

§ 9 B)。

齐一性(一致性)(uniformity)——自然的齐一性是可以理証的,89;是概然推理的基础,而不是其結果,90;齐一性的原則建立在习惯上,105,133,134;一次实验以后的推理的基础,105;間接地是概然推理的一个来源,135(参看原因条 § 6. B.)。

谦卑(humility)——真誠的謙卑,不能希冀,598。

强力(force)——和活泼性,这些名詞的含糊性,105,629(参看信念条);与激动不同,631(比較 419);使許諾归于无效;这就証明,許諾沒有自然的束縛力,因为“强力与任何其他希望和恐惧的动机本质上并无差別”,525。

清洁(cleanliness)——611。

情感(passions)

§ 1. 情感是次生的印象(参看該条 § 1),或反省的印象,那就是說,它們是由某种本来的感觉印象发生的,而其发生“要不是直接的,要不是以观念为媒介的”,275(比較 7,119);反省的印象分为平靜的和猛烈的两种;爱,喜,驕,和它們的反面,对情感属于猛烈的一类,虽然这样区分并不精确,276;分为直接的与間接的:直接的情感,即欲望,厌恶,悲,喜,希望,恐怖,失望,安心,直接发生于福或禍,苦或乐;間接的情感,即驕傲,謙卑,野心,虛荣,爱,恨,怜悯,妒忌,恶意,慷慨,都由同一原則发生,不过是与其他性质結合而生的,276(比較 438)。

§ 2. 間接的情感(参看驕傲条)。对于一个情感的观念可以借着同情心(参看該条)轉化成为那个情感自身 319(比較 576);各个观念的結合永不能产生任何情感,305—6;各种情感的轉移法則与想像和观念的轉移法則相反,因为情感容易由强烈的情感进到微弱的情感上,341—2;在冲突的情形下,情感的法則战胜了想像的法則,344—5,但是它的范围較小,因为情感是借类似性相結合的,343;各个情感“能够完全結合”,366(比較 441),“决定任何情感的性质的,不是现前的感觉或暂时的痛苦或快乐,而是那种感觉的自始至終的总的傾向或趨勢”,385(比較 190);情感的轉移可起于(1)印象和观念的双重关系;(2)可起于任何两个欲望的趋向和方向的一致;当对于“不快”的同情是微弱的时候,它就借前一个原因产生恨,当这种同情强烈时,它就借后一个原因产生爱,385(比較 420);伴随一个情感的任何情绪容易轉变成那种情感,纵然与它性质相反,并且和它沒有任何关系,419;印象和观念的双重关系只在产生一个情感时,才是必要的,而对于一种情感之转变为他种情感,則并不需要,420(比較 385);因此,情感在遇到反对,犹疑,隱匿,失纵时,就更加猛烈,421—2;习惯有增加或减少情感的最大能力,422;想像影响了我們的善恶观念的活泼性,因而也影响我們的情感,424;尤其是通过

同情,427; 空間和時間中接近与远隔的关系,427 及以下,間接的情感往往增加直接情感的力量,439; 希望和恐怖是由忧和喜混杂而引起的,441; 情感的相反产生了(1)它們的交替存在,(2)互相消灭,(3)混合,441(比較 278); 这依靠于观念的关系,443; 概然性和情感 444 及以下; 对真理的爱和好奇心,448 及以下; 虛荣,怜悯,爱,社会情感,491。

§ 3. A. 意志(参看該条)和直接的情感与理性(参看該条), 399 及以下; 意志和直接的情感在动物方面也存在着,而其产生也和在人一方面永远相同,448; 意志是快乐和痛苦的一个直接結果,但是严格說来,并不是一个情感,399(比較 438); 情感永远不是由推理所产生的,而只是被推理所指导的; 情感只是由预料到痛苦或快乐而发生的,因此,理性决不能是意志的任何动机,414, 492, 521, 526(参看道德的条 § 1); 理性永远不能和任何情感或情緒爭夺优势,因而“理性是并且只应当是情感的奴隶”,415, 457—8; “我們一看到任何假設的虛妄,一看到我們手段的不足用,我們的情感便毫无反顾地服从于理性”,416; 各种情感不能违反理性或真理,因為它們是本来的存在物,而不是表象性的存在,415, 458; 只有当它們帶有某种判断时,它們才能违反理性,但是这时候,不合理性的就不是情感,而是判断; “选取任何公认的小善,而舍取任何大善,那并不违反理性”,416。

B. 平靜的情感或欲望往往和理性被人相混,因為它們不产生多大情緒,如慈善、好生,“对于抽象地被思考地福利的一般欲望和对于抽象地被思考的禍害的一般厌恶”,417(比較 437); 平靜的情感往往反着猛烈的情感决定意志; “决定人类的不单是现前的不安”; “心灵的坚定”=平靜的情感战胜猛烈的情感; 418; 平靜的情感与微弱的情感应当有所区别,猛烈的情感与勉强的情感应当有所区别; 一个平靜的情感是“变为确立的行为原则的一种情感”,419(比較 631); 感情和知性造成人性。两者在人性的一切活动中都是必需的,493; 我們的情感往往拒不服从我們的理性,“那个理性只是情感依据某种辽远的观点或考虑所作的一种一般的、冷靜的决定”,583。

C. 欲望与直接的情感,438; “欲望发生于孤立地被思考的福利,厌恶发生于禍害”,439; “除了福利与禍害,也就是除了痛苦与快乐以外,直接的情感还往往发生于一种自然的冲动,成完全无法說明的本能”,即希冀敌人受惩罚和友人得幸福的欲望,饥饿,肉欲和少数其他体欲; “严格地說,这些情感是产生禍福的、而不是由它們发生的,如其他感情那样”,439。

§ 4. 各种情感之被夸奖和責备,是随它們的发动帶有自然的和通常的力量而定的,483; 我們的职责之感永远跟着我們情感的平常的、自然的过程发生,484;

在社会成立以前的人类状况中，自私和偏好是正常的情感，因而是值得夸奖的，488；“每一种不道德都是由情感的某种缺点或不健全发生的”，488；一个自然的情感或对于一种行为的倾向，就是那种行为的自然束缚力，518；“一切道德都依靠于我们情感和行为的通常的进程”，532；夸奖和责备只是一种较为微弱而较为难觉察的爱和恨，614(比较道德的条，§ 1.)。

§ 5. 关于我们情感方面的人格同一性应当与关于我们的思想和想像的人格同一性有所区别，253；关于我们情感的哲学在“能力”问题方面与严格的哲学有所区别，311。

情绪(emotion)——某种情绪都伴随着每一个观念和呈现于感官前的每一个对象，373, 393；因此，当情绪增强时，我们就想像那个对象也增大了，374；这就说明各个对象在与其他对象比较时如何显得大些，小些，375。

权利(right)——动物不能成立权利关系，326；意味着一种预先成立的道德，462注，491。

确实性(certainty)——(参看概然性条，原因条 § 8)；七种哲学关系中只有四种是知识的对象(参看该条)和确实性的对象，70(比较 81, 87, 104)；在根据因果成立的论证中，确实性是由经验得来的，124(比较 153)；在特殊问题上，怀疑家也不否认自己有确信，273(参看怀疑主义条)。

R

人格(person)——(参看同一性条 § 4, 心灵条)。爱和恨的对象是“其他某个人，他的思想、行为和感觉是我们所觉察不到的”，329、“某个人或能思想的存在物”，331；容易由他人的观念进到自我的观念上，但相反的途径并不如此，除非在同情中(参看该条)，340。

人类(man)——他对于社会的需要，485；“一般的人类”不是爱和恨的原因，而是其对象，481；没有关于人类原始仁善的问题，只有关于人类聪慧的问题，492；人性包含着感情和知性，两者在其一切活动中都是必要的，493；人之高出于动物(参看该条)主要是由于他的理性优越，人性是“唯一的关于人的科学”，273；一个人是一束或一团不同的知觉，252, 634(参看同一性条)。

人为措施(artifice)——政治上的人为措施，不是我们区分恶与德的唯一原因，500, 521, 533, 578。

人为的(artificial)——在教育方面与“自然的”相对立，117；人为与正义，310(比较 474 及以下)；人为的=计划和意向的结果；因此一切行为都是人为的，475, 529；=思想或反省干涉的结果，484；人为措施=自然借判断和知性对倔强反常

的感情所提供的救药,489,496,人为的德与自然的德相反 475, 577, 580; 正义虽然是人为地发生的,可是必然发生的,而非任意的,483—4; 三个基本的自然法,不论如何必然,都是完全人为的,526; 正义虽然是人为的,而对它的道德性的感觉仍是自然的,619。

S

撒利族法典(Salie law),561。

莎夫茨柏雷 Shaftesbury),254。

善(或福)(good)——对于片面的被思考的善的普遍的欲求,417; 福与祸=快乐与痛苦,276,399,438,439(参看道德的条); 三种善的分别; 我们心灵的内在快乐,我们身体的外面优势,所有物的享有,487。

善(goodness)与慈善,602 及以下。

上帝(god)——原始推动者,159; 上帝的观念由一个印象得来,160; 关于一个非物质的、能思想的实体的学说是和斯宾诺莎的体系一样,达到无神主义上,240 及以下; 上帝的观念由一些特殊的印象得来,那些印象中没有一个包含任何效力,或者似乎与其他任何存在有任何联系,因此,我们就没有作为原因的上帝的效力的观念,248; 把上帝视为可以补充一切原因的缺点的一个有效原则,那就无异于使他成为我们一切知觉和意想的(不论好的或坏的)发动者,249; 宇宙的秩序证明一个全能的心灵,不过我们不能有上帝的观念,正如我们不能有任何强力的观念一样,633 注。

社会(society)(参看正义条 § 2)——为了满足人的需要必需有个社会,485; 首先是由两性间的自然爱慕所产生的,486; 随后是由关于共同利益的反省所产生的,那种共同利益达到一个协约上,而那种协约并不是一个许诺,487; 这种反省是那样单纯而明显的,以至野蛮国家不能经久,而且“人类的最初状态和状况可以正当地认为是社会的”,493; “自然状态”是一个哲学上的虚构,493; 虚荣,怜悯,爱,是社会的情感,491; 在社会以前没有许诺,516; 政府不是一切社会都需要的,而是由外战所引起的,540; 没有政府的社会状况是人类的最自然的状况之一,并且在第一代以后长期存在,不过没有正义,社会就不能维持,541; 社会同人类一样古,自然法也与社会一样古,542; 社会的德,578。

神迹的(miraculous)——与“自然的”相对立,474。

神学家(theologians)——他们关于思维实体的学说是地道的无神主义,和斯宾诺莎的学说一样,240 及以下; 他们的体系和斯宾诺莎的体系有其共同的荒谬之点,243。

审虑的(*deliberate*)——审虑的和偶然的的行为的区别暗含着必然的学说, 412。

生动的(*liveliness*)——印象的生动性, 98 及以下, 119; 这个名词的意义含糊, 105(参看观念条)。

诗(*poetry*)——120, 121; 关于黄金时代的诗意的虚构, 494; 诗与历史; 诗的热情和严肃的确信, 通过反省和通则而互有差异, 631。

时间(*time*)(参看接續条)——哲学关系的一个来源, 14; 时间的无限可分性, 29 及以下; 时间的本质是: 它的各个部分从来不是共存的, 因此, 时间是由不可分的刹那组成的, 31(比较 429); 时间观念是由我们各种知觉的接續得来的, 35; 没有单独的时间观念, 36; 时间的观念不是由任何特殊的印象(不论是感觉的或是反省的)获得的, 而是由各种印象出现的方式获得的, 37(比较 96); 时间或持延的观念被一个虚构应用到不变的对象上, 37(比较 65); 时间的不可分的刹那 是充满着某种实在的对象或存在的, 39; 因此, 没有空虚的时间, 40, 65; 被因与果同时存在的说法所消灭, 76; 时间或持續是位于单一和多数之间的, 因此是同一性的观念的来源, 201; “一般共存”的关系区别于“在心灵面前出现的同时性”关系, 237; 时间中的接近与距离, 427 及以下; 不产生任何实在的东西, 因此, 财产权既是由时间产生的, 所以它并不是对象中的任何实在的东西, 而是情调的产物, 515。

实体(*substance*):

§ 1. A. 各种实体是由联结作用所产生的一类复杂观念, 13; 实体这个观念是简单观念的一个集合体, 想像把这些简单观念结合起来, 给予它们以一个共同的名称, 16。

B. 实体的虚构, 用来支持各个物体的想当然耳的单纯性和同一性, 219 及以下; “一个不可理解的幻想”, 222; 逍遥学派关于实体和实体的形相的区别, 231; 整个体系是不可捉摸的, 222; 没有一个印象能产生实体的观念, 232(比较 633); 实体的定义, 即“一种可以自己存在的东西”, 是和“可能設想的任何东西都符合的”, 233。

§ 2. 灵魂的实体, 232 及以下; (参看心灵条), “关于灵魂的实体的问题是绝对不可理解的”, 250; 不可能把一切思想和一个单纯而不可分的实体结合起来, 正如不可能把一切思维和广袤结合起来一样, 239; “关于一个能思维的实体的非物质性, 单纯性和不可分性的学说, 是真正的无神主义”, 是和斯宾諾莎所主张的思想和物质共同寓托于其中的那个实体的统一性的学说相一致的。240 及以下; 斯宾諾莎关于样态和实体的学说和神学家的学说的比较, 243—4; 自我与实体是同一的么? 635。

实验(experiment)——第一次經驗以后的有效的推断,105(参看原因条,§7.B);凭借于自然的齐一性原则,131;“在推测将来时,过去每一个实验显然都有同样的分量,而只有較多数的实验才能加重某一方面”,136;“各个实验的协力增加一个观点的活泼性”,138(比較 140)。

实在性(实在物)(reality)(参看存在条)——两类实在性,一类是把记忆和感官的对象,另一类是判断的对象,108;“当一个对象的存在是連續不断的,独立于我們在自身所意識到的那些不停的变化以外时,我們就认为那个对象有充分的实在性”,191;意志把我們置于“实在事物的世界”中,而实在世界是与观念世界(这是解証的領域)相对立的,414;真理=对观念的实在关系的符合,或对实在存在的事实的符合,448。

视觉(vision)——视觉并不把距离或外在性报告我們,只有理性报告我們,191;知觉和触觉合起来給予我們以广袤这个观念,235;只有视觉和触觉的印象是有颜色和有广袤的,236 及以下。

事实(fact)——事实的真实=符合于“各个观念的实在关系,或实在的存在和事实”,458;知性或是比較各个观念,或是推断出事实来,463(比較 413);(比較原因条,§7);道德不成立于能够被知性所发现的任何事实,468;当你寻觅一种行为的道德性时,你只能在自身以内发现贊許或不贊許;“这里有一种事实,不过它是感情的对象,不是理性的对象”,469。

事实問題(matter of fact)——由因及果的全部推理的結論,94;与各个观念的关系相反对,463(比較 413);(参看事实条)。

适合(decorum)——612。

适合性(fitness)——不是分配财产时所依靠的一个原则,502。

守财奴(miser)——以此为例来说明,314。

舒暢心情(good humor),611。

淑德(modesty)570 及以下。

数量(quantity)——数量和数目是关系的一个来源,14;数量或数目的比例是一种可以理証的关系,70,464。

数学(mathematics)——数学点,数学点观念的性质,38 及以下;数学的定义与广袤的不可分的部分的理論符合,不过它的証明是和这种理論不符合的,42;数学的对象真正存在着,因为我們有关于它們的明白观念,45;几何学的証明名不符实,因为是建立在不精确的观念上的,45 及以下,那就是說,几何学中完全相等的观念是一个虛构,48;直綫,49;平面,50;几何学不及数学和代数那样精确,71;几何学的价值,72;作为数学的对象的那些观念沒有含着神秘性,因为它们是由

印象摹拟而来的, 72; 数学的必然性依靠于知性的活动, 166; 数学的解証只是概然的而当它們冗长的时候尤其如此, 180; 受想像的支配, 198(比較 48)。

私人的(private)——私人的和公共的职責, 346; 私人的和民族的道德的比例是被世人的实践所决定的, 569。

思維(思想)(thought)(参看心灵和物质两条)——思維与广表的关系, 234 及以下; 唯物主义者的錯誤在于把一切思維与广表結合起来, 235; 他們正和他們的反对者一样錯誤, 他們的反对者是把一切思維同一个單純而不可分的实体結合起来, 239, 不論他們认思維只是一个“变状”或“样态”, 243, 或是能思維的实体的一种“作用”, 244; 能够被, 并且也就被物质或运动所引起, “因为人人都看到他的身体的不同的情况能够改变他的思想和情調”, 248; “借着比較思維和运动这两个观念, 我們发现它們是彼此差异的, 而且借着經驗, 也发现, 它們是經常結合着的”, 因此, 此一个是另一个的原因, 248。

斯宾諾莎(Spinoza)——他的可恶的假設几乎等于关于灵魂的非物质性(精神性)的假設, 241 及以下; 他关于样态的学說, 242; 他的体系和神学家的体系都有其共同的荒謬之处, 243—4。

T

天才(genius)——能够从应用一般名詞搜集确切观念的一种神奇官能, 24。

添附(accession)——和财产, 509 以下。

填充性(solidity)——一个第一性质, 227, 不能具有“实在的繼續的, 独立的 存在”, 如果顏色、声音都被认为是“單純的知觉”, 228; 我們的“近代哲学”沒有留下正确的、或滿意的填充性观念, 因而也沒有留下关于物质的滿意的观念, 229; = 消灭的不可能性, 因为(原作但是)这就意味着某种实在对象的被消灭, 230; 沒有任何印象是填充性这个观念所由以发生的; 不是由触觉来的, 因为(1)物体虽然是借它們的填充性被人感觉的, 可是那种感触是与填充性十分差异的一种东西, “它們并沒有絲毫类似之点”, 230, (2)触觉的印象是單純的印象, 填充性的观念是一个复合观念, (3)触觉的各个印象是可变的, 231。

通常的(usual)=自然的(参看該条), 483, 549; 情感的通常的力量是夸奖的标准, 483, 488。

同意(consent)——不是政府的基础(参看該条), 542 及以下; 住在政府的領土以內并不是对一个政府的同意, 549。

同情(心)(sympathy)

§ 1. A. (参看同 性条 § 4), 可以用一个观念之轉化为一个印象来解释,

317, 427; 自我的观念或印象永远是当下存在的, 并且是生动的, 317, 320 (比較 340); 因此, 凡与我們相关的任何对象必然以一种同样活泼的概想来被設想, 317; 但是其他人們是和我們密切类似的(比較 359, 575); 所以这种类似关系就使我們容易体会他們的情調; 接近关系和因果关系也与以协助, 三者合起来把对于一个人的印象或意識轉达到对于他人的情調和情感的观念上, 318, 320; 因而对他人情調或情感的观念就可以“那样生动起来, 以至于变为那个情調或情感自身”, 319; 因为一切观念既然是由印象借来, 而其和印象的差別只在于活泼性, 所以这个差別一旦消除, 那么对于他人的情感的观念也就轉变为它們所表象的那些印象自身; 319 (比較 371); 关系借着对他人的观念和我們自己人格的观念的联结, 而产生了同情, 322 (比較 576); 在同情中, 心灵由关于自我的观念进到关于另一对象的观念, 这是与观念轉移的法則相反的; 它所以是这样, 乃是因为“我們的自我如果离开了对其他任何对象的知觉, 实际上就毫无所有”; “所以我們一定要把視線轉向外界对象, 并且也很自然地以极大的注意去考虑那些与我們接近或类似的对象”, 340; 每一个人都和我們自己类似, 并因而在影响想像方面对其他每一个对象占有一种优势, 359; “人們的心灵是彼此的一面鏡子”, 365; 我們只是根据情感的外部标记来推测我們所同情的那种情感, (比較 371); “沒有他人的情感直接呈现于心灵之前”, 一切感情都迅速地由一个人传至另一个人, 正如交移在一块的几条弦的运动一样, 576。

B. 怜悯的来源, 369 及以下, “传来的同情的情感有时由于它的本来的情感的微弱而获得力量, 甚至从本来不存在的感情的轉移而发生起来”, 370 (比較 319, 584); “我們把想像由原因(灾难)带到它通常的結果(痛苦)上, 首先对他的悲哀发生一个生动的观念, 随后对它感到一个印象, 想像在这里受了通則的影响”, 370 (比較 319); “我們往往通过传导而感觉到他人的并不存在的, 而只是借想像的力量預料到的苦乐”, 385; 这需要想像的絕大努力, 而想像必須得到某种現前的活泼的印象的协助的, 386。

C. 由两个不同的原因发生, (1)印象和观念的双重关系, (2)几种冲动的平行方向, 就如, 当对于不快的同情是微弱的时候, 它就借前一个原因产生了恨, 而当是强烈的时候, 它就借后一个原因产生了爱, 385; 同样, 我們之判断对象既然多半凭借于比較, 而少凭借于它們自身, 所以借着同情就发生了与他人所感到的情感相反的一种情感, 375 (比較 589); 当他人的反对增强了我們的情感时, 同情心往往以其相反情感的面容出现, 因为他人的情緒若非有几分变为我們自己的, 就永远不能影响我們; 比較和同情的作用直接反对, 593; 在轉变一个观念为一个印象时, 同情比之比較作用需要更大的力量和活泼性, 595; 总一种偏私的性质, “它

只在一方面观察它的对象”,371; 双重同情,389; 同情的双重回跃,602。

§ 2. 在一切人中都发现有同情,并且是同一民族中的人们性情所以齐一的来源,317; 协助爱和恨,349; 是对于亲朋之爱的一个原因,因为同情提供我们以活泼的观念,而每一个活泼的观念都是愉快的,353, 对他人的同情所以愉快,只是“由于它给了元精以一种情绪”,354; 是我们所以敬重富人的主要原因,这种敬重往往是不计利害的,358,361,616; 在整个动物界都可以观察到,363,398; 在人类方面特别可以观察到,人类每有一种欲望,都是针对社会的,363; 甚至在骄傲中,野心中,贪婪中,好奇心中,肉欲中,都以同情为其灵魂或鼓动的原则,363; 美的来源,364; 因此,我们在每一种有用的东西中都发现了美,576; 同情说明为什么效用是使真理成为愉快的必需条件,450。

§ 3. A. 是他人的判断所以影响我们的理由,320; 是我们由夸奖得到快乐的一个源泉,323; 对他人意见的同情使我们认自己的不正当的行为是恶劣的,493; 对公益的同情心是对正义的道德赞许的来源,500; 美感大部分依靠于对那个对象或性质的所有者的快乐的同情上,576; 在同样方式下,往往产生了我们道德的情绪; “是我们所以敬重一切人为的德的根源”,577; 它也产生了许多其他德性,即产生了我们因其有益人类而加以赞许的那些德,578; 我们若非借着同情,就不能对社会发生广泛的关切,579; 使我们赞许那些有益于占有者的那些德,纵然那些人是陌生的人,586(比较 591); 说明了同样的性质永远激起骄傲和爱的这个事实,589; 使我们能够照他人看待我们的眼光来观察自己,甚至不赞许那些对我们有利的性质,589; 是我们所诿于骄傲和谦卑的那种恶和德的根源,592; “人类灵魂的交感是那样地密切和亲切的,以至任何人只要一接近我,他就把他的全部意见扩散到我心中,并且在或大或小的程度内影响我的判断”,因此,我自然要照一个人考虑他自己的那个观点来考虑他,592; 使得骄傲有几分和功德有同样的效果,595; 我们对于性格与自己相似的人有一种立刻的同情,604; 道德区别的主要根源,618; 是一个很高贵的根源,比人类心灵的任何原始的本能都高贵,619。

B. 各种反駁(1)我们的敬重心纵然没有变化; 可是我们的同情仍然有变化,因此,我们的敬重并不发生于同情,581; (2)一种心理性质纵然对任何人不会产生任何福利,可是我们仍然认为那个性质是善良的: “贫家中的德仍然是德”,不过对于一种本不存在的人类的福利,并不能有同情,584(比较 370,371); 这是原因于“通则”: 我们定了一个规则,“即只同情于那些同我们所考虑的人打交道的人们”,583(比较 602); “广泛的同情心(这是我们的道德情操所依靠的)和狭窄的慷慨(这是人类自然而有的,并且是正义的根源)之间的矛盾,借着假设了‘通则’的影响,而被消除了”,586。

同一性(identity)

§ 1. 最普遍的一种关系,14; 与其說是由理性所发现,勿宁說是由知觉所发现,除非是它被因果关系所发现,74; 是一种不“依靠于观念”的关系,因此,只是概然性的一个来源,73; 各个印象的同一性比最完全的类似性都产生了一种较为强烈的联系,341。

§ 2. A. “个体化的原则”,200 及以下,一个对象只产生一个单位的观念,多数对象产生数目观念; 时间或持续也是同一性观念的来源,200; “一个对象与其自身是同一的”=“一个时候存在的对象,与另一个时候存在的它本身是同一的”; 这个“原则”只是任何一个对象在所假设的时间变化中的不变化性和不间断性,201。

B. 一团物质的同一性在下列三种情形下给我们保存下来,(a)当变异对全体說来是微小而渐进的时候,256; (b)当各部分结合于一个共同目的,尤其是当一个有机体中各部分有一种交感作用的时候,257; (c)当一个对象天然是变化的时候——就如一条河流,258。

§ 3. 我们印象的恒定性,即它们在不同时间的类似性,使我们思考它们有个体的同一性,199,202,253 及以下; 一系列互相关联的印象和一个同一的对象,使心灵处于同样的心向下,203。因而我们把連續性和同一性混淆了,204; 两种类似关系产生了这种混乱,204 注; 不过这个假设的同一性被我们知觉的明显间断所駁倒,我们借着它们的继续存在的虚构,来避免这种矛盾,205 及以下; 并进一步借实体或物质的虚构来避免它,219 (比較 254 及以下) (参看物体条 § 2. 存在条 § 2)。

§ 4. A. 人格同一性或自我的观念,251 及以下; 印象永不曾被感觉认为独立于我们自己以外,189; 我们在何种范围内是我们感官的对象,是一个很难解答的问题,190; 在我们的身体或感官以外,并不就是在我们自己以外,191; 没有任何“自我”印象,我们可由以得到一个单纯的、同一的人格的观念,251,189 (参看感官条), (比較 633); 除了一个特殊知觉以外,我们从来不曾亲切地意識到任何东西: 一个人是“一束或一团以不可想像的速度連續而来,并且不停地迁流运动的不同的知觉”,252,634; 我们所談于心灵的那种同一性,正和我们所談于植物和动物的同一性相似; 想像使我们誤认前后相承的互相关联的对象为一个同一个对象,254; 我们借虚构一个灵魂,自我,或实体,来掩飾这种间断,或者想像除了它们的关系而外,还有某种不可知的、神秘的东西联结各个部分,254; 我们所談于人类心灵的同一性是一个虚构的同一性; 它不能把各个知觉融为一个知觉,它也不是它们之间的一种紐带,259; 它只是由类似和因果关系所产生的一种順

利的轉移, 260, 636; 記憶作為這些關係的源泉不但發現同一性而且產生了同一性, 261; 可是我們仍然把原因系列擴充於記憶以外, 262; 對心靈的單純性所作的解釋, 也對心靈的同一性所作的解釋一樣, 263; 自我和實體是同一個東西嗎? 635; 沒有任何滿意的理論來說明那在我們思想中或意識中結合相繼出現的印象的原則, 636; 我們必須“區分思想或想像的人格同一性, 和情感或我們對自身的關切方面的人格同一性”, 253。

B. 自我——驕傲和謙卑的對象, 277, 286; 我們自己的存在是可以持續的, 293; “自我或我們所親切記憶和意識到的接續著的互相關聯的觀念和印象”, 277; “我們所謂自我的相繼出現的知覺”, 277; “我們各人都密切意識到其行為或情緒的那個自我或同一的人格”, 286; 我們心靈和身體(即自我)的各種性質, 303; “關於自我的觀念或印象, 永遠親切地呈現於我們, 我們的意識給予我們以關於自我的那樣生動的觀想, 所以我們不能想像任何東西能在生動性方面超出它以外”, 307, 320, 339, 340, 354, 427; 我們自我和他人間的關係, 是同情的基礎(參看該條), 318, 322, 359; 容易由對他人的觀念進於自我觀念上, 但相反的說法則不正確, 340; 自愛不是本義的愛, 329, 480。

同意(assent)——對任何意見的同意完全依靠於所感覺到的一種強烈傾向; 不得不在一種特殊觀點下考慮任何事物。265(參看信念條, 懷疑主義條)。

推斷(inference)——(參看信念條, 原因條), 並不一定需要三個觀念, 97 注。

推理(reasoning)——兩個對象的比較, 和對於它們的恒定的或不恒定的關係的發現, 當至少有一個對象不呈現於感覺時, 才是應用推理的恰當場合, 73; 與知覺相對立, 73, 87, 89(比較 103); 並不需要三個觀念, 即是說, 我們由一個結果直接推出它的原因, 而且這是最強烈的一種推理, 97 注; 可以還原於概想, 97 注; 意味著預先具有觀念, 164; 概然推理只是一種感覺, 103(比較 73, 625); 根據原因和結果進行的推理對於意志所加的影響, 119; 信念是某種感覺或特殊的概想方式, 它是單純的觀念或反省所不能消滅了的, 184; 由奧妙的推理所發生的確信, 隨著需要理解它時的努力程度而逐漸減低, 186(比較 455); 理証的和概然的推理: 前者的領域是“觀念的世界”, 是與“實在的世界”相對立的, 413; 只是我們思想和觀念的一種活動, 而且除了觀念或微弱的概想以外, 沒有東西能夠進入我們的結論之中, 625(比較 103)。

W

外界的(external)——與內心的相對立, 166, 167; 對象(參看該條)與內心的活動相對立, 464; 與內心的動機、原則, 或性質相對立, 477 及以下; 沒有外界存在的

观念(参看該条)与观念及印象有种类上的差别,67(比較 188, 211 及以下);当一个印象在我们的身体以外时,它并不是在我们自身以外的,190;因为我们的肢体本身也只是印象;凡没有广漠的印象,如声音、嗅味等,都不能是在任何东西以外的,191;“不通过一个意象或知觉作为媒介,任何外界的对象都不能被心灵所认知”,239。

外緣(occasion)——外緣和原因,其間沒有分別,171。

[渥拉斯頓](Wallaston)——他的學說主張所謂惡是引起虛妄判斷的一個傾向,461 注。

无神主义(Atheism)——斯賓諾莎的无神主义,和关于思想实体的非物质性(精神性),不可分性,和单纯性的學說相同,240 及以下,244。

无限(infinite)——空間和時間的无限可分性,26 及以下;点、綫等的无限可分性,44,数量的无限性,52。

物体(body)

§ 1. 它的实在的本性发现不出,只有它的外表特性可以认知,64;能力和必然性不是物体的性质而是知觉的性质,166。

§ 2. A. 要問有无物体,那是徒然的;那是我們在我们的一切推理中所必須假設的一点,187。但是我們为什么相信物体的存在呢?即是說(a)我們为什么当各种知觉不在感官之前时,还以繼續的存在諉于它們呢?(b)我們为什么假定它們有一种独立于心灵和知觉以外的存在呢?“外界存在的意象在当作一种与我們的知觉有种类上的差异时”是荒謬的,188(比較 66 及以下)。各种感官决不能产生一个繼續的,独立的存在的信念,189—193;理性也不能产生它;因此,根源一定在于想像,193;我們把繼續的存在只諉于某些知觉,192,而我們所以这样做不是因为它们的不自主性和活泼性,而是因为它们特殊的恒定性和一貫性,194—197;一貫性和繼續性的混淆,198;恒定性或类似性在不同的时候与同一性混淆,199—204;以关于独立存在的进一步假設来支持此点,205;这种假設不包含有对心灵本质的任何矛盾,而且我們相信这个假設,209;虽然它与最明白的經驗互相冲突,210。

B. 为了避免这个困难,哲学家区分了知觉和对象,这个见解保留了通俗见解的一切困难,还加上了它所特有的困难,211—213;它把間断性归于知觉,把繼續性归于对象,215;不論根据任何系統,都无法辯护我們的知性或我們的感官——不論是接受或排斥知觉(即物体)的繼續而独立的存在,218。

C. 我們的物體觀念,人們承認,只是我們所見为經常聯合着的各种可感性質的一個集合體,我們認為這個混合體是單純的,自同的,雖然它的組合性和它的

单纯性相矛盾，而它的变异也和它的自同性相矛盾，219；为了避免这些矛盾，想像就虚构了一个未知的，不可见的，不可理解的东西，称之为实体或物质，220；不过“任何一个性质既然是独立于其他性质以外的一种事物，所以也就可以设想为独立存在，而且也可以离开了其他物质，并且离开了那个不可理解的实体虚构而独立存在”，222。“整个体系是完全不可理解的，然而却是从和上述这些原则中的任何一个都同样自然的原则得来的。”222。

§ 3. 近代哲学由于区别了初性和次性就不但不曾说明外界对象的作用，反而消灭了它们，并使我们陷于有关这些性质的最狂妄的怀疑主义地步，228；如果颜色、声音等只是知觉，那末就没有留下任何东西，能供给我们以一个正确的、首尾一贯物体观念，229(比较 192)；没有任何印象是物体这个观念所由以导生的——触觉并不是这种现象，“因为物体虽然是借其填充性而被人感觉的，可是触觉是与填充性十分差异的一种东西，而且两者并无丝毫类似之点”，230；根据因果而进行的论证和使我们相信物体的继续独立的存在的的那个论证是彼此直接冲突的，231(比较 266)。

物理的(physical)——物理的和精神的必然性，没有区别，171；物理科学和精神科学，175。

物质(matter)

§ 1. ——笛卡尔派所说的质与力，159；或者是一个实体，支持物体的单纯性和同一性的一个虚构，219及以下(参看物体条)；逍遥哲学中所说的物质的同质性，221；含有抵抗能力，564。

§ 2. ——物质与心灵(参看该条)，232及以下；大部分存在物可以不与有广表的物体发生位置关系而存在，即是与物质没有位置上的结合，235；唯物主义者把一切思维与广表结合起来，那是错误的，正如那些把思维同单纯的不可分的实体结合起来的人们一样，239；斯宾诺莎也是错误，他假设思维和物质都寄托于实体的单一性中，241(比较 244)。

——物质或运动是我们知觉的原因，246及以下；先验地讲来，没有理由可以说明物质何以不能引起思维，247；就事实问题而论，我们发现物质或运动与思维有一种恒常的关系，“因为每一个人都觉察到身体的各种不同的倾向改变他的思想或情调”，248；因而物质可以是并且也就是思维和知觉的原因，248。

§ 3. ——物质的作用是必然的，不过这种必然性只是通过恒常的联合所产生的心理的强制倾向，400；“我并不认为意志是具有人们假设物质中存在的那种不可理解的必然性，我却认为物质具有最严格的正教徒所承认或必然承认为属于意志的那种可以理解的性质，不论你是否称之为必然”，410。

X

希望(hope)——与恐惧,440及以下,由喜与悲所引起,441。

吸引作用(attraction)——心理的吸引作用与自然的吸引作用比較;它的各种原因不可解释,13。

习惯(custom)

§ 1. “凡不經任何新的推理或結論而由过去的重复所发生的任何东西,我們都称它为习惯”;它在我們有暇反省之前,就发生作用,并且是一种“秘密的作用”104。

§ 2. 抽象观念的概括代表性的来源,20。

§ 3. (参看原因条,§7)强制我們由一个对象的印象进于另一个对象的观念或信念上,97,170;在根据一个实验而进行推断的情形下,“在一个迂迴而人为的方式下”被反省产生出来,105(比較 197);使我們确信自然的齐一性原則,105,134;一个“充分而完备的习惯”,把过去轉移于将来,135;怀疑主义証实了一个观点,即一切根据因果而成立的推断都建立在习惯上,183(比較 223)。

习惯有两种,一种間接产生了一个活泼的观念和信念,另一种是直接产生的,即教育,116;但是后者是一个人为的原因,不是自然的原因,因而哲学家认为它是对任何意见給以同意的一个謬妄根据,117;有意識地重复各种实验,也并产生不了一个特有的习惯,140。

一个不完善的习惯是概然性的一个直接来源,130(参看原因条,§8.C);一个完备的习惯分化了一个間接的来源,133及以下;它被一种相反的經驗“分裂开来而散布”出去,后来又被經驗的协力而重行結合起来,134。

习惯是非哲学的概然性的一个来源,因而是它的唯一救药,146及以下;在通則(参看該条)的形式下甚至反着現前的观察和經驗影响了判断,147;因此,引起了想像与判断之間的对立。

§ 4. (参看物体条)由我們各个知觉的联貫推出它們的繼續存在来的論証是建立在习惯上的,但是仍然与我們根据因果而成立的論証十分差异,因为这种推断是在一个間接而迂迴的方式下由知性和习惯发生的,197(比較 105,133);我們各个知觉的規則性都不能使我們推断出某些未經知觉的对象中的較大程度的規則性,因为这就假設了一个矛盾,即“借从来不曾存在于心中的东西而获得了一种习惯”,197,“这样把习惯和推理扩展到知觉之外,决不能是恒常重复和联系的直接而自然的結果,而必然是由于其他一些原則之合作而发生的”,这些原則就是想像原則,198。

§ 5. “在我們的情感中，也如在我們的推理中一樣，迅速把我們帶到正當的界限以外，293；使我們對自己有一個好感，“因為心靈在觀察熟習的對象時感到愉快舒適”，355。有增加或減弱情感的很大力量；對於心靈有兩種原始的效力：產生實行或觀想的順利性。隨後又產生一種趨向或傾向，422，順利程度太大時，就把快樂轉變為痛苦，423；增強一切積極的習慣，424；是作為一種財產權名義的現實占有的來源，503。

協議(convention)——以穩定性賜與所有物，489；不是一個許諾，“只是關於共同利益的一般意識，社會全體成員都互相表示這種意識”。就如共同划船的一個人的共同意識一樣，490；沒有許諾的協議是語言的來源，490；許諾在人類協議以前是不可理解的，516；協議在許諾方面創造一個新的動機，522；是政治正義也是自然正義的來源，485。

習慣(habit)（參看習慣條）——只是自然原則之一，並且由那個來源得到它的全部強力，179。

喜悅(joy)喜悅和驕傲，290；喜悅與悲哀的混合產生希望和恐怖，441 及以下。

戲劇(drama)，115；戲劇的一致，122。

先驗的(a priori)——先驗地講，任何東西都可以被任何東西產生出來，247；沒有先驗地必然的聯繫存在，466；關於淑德的先驗論證，571。

現象(appearance)——現象和一切存在和實在對感官說來都是同一的，188 及以下；一切感覺被心靈感到就真正是它們那樣，189；“心靈的一切活動和感覺必然是在每一個點上，現象正如其實在，實在也正如其現象”，190（比較 385，417，582，603，632），現象和存在之間的區別來自想像，193 及以下；“倘使我們不改正事物的暫時現象，並忽略我們的當下情況”，582，我們就不能有語言或進行交際；對象在感官面前的現象需要經常由反省加以改正，603，並由想像所造的一般規則加以改正，632。

相等(equality)——綫段等的相等，關於相等的各種困難，45 及以下，完全的相等是一種虛構，448。

相反性(contrariety)——關係的一個來源，15；四個可以証明的關係之一，是被直觀所知覺的，70，464。

只存在於存在和不存在之間，173；各個實在的對象都不能是相反的，247。驕傲與謙卑是直接相反，並且互相消滅，278；愛與恨也是如此，330；各種情感的相反性結果產生了(a)交替；(b)互相摧毀；(c)混合，441。

想像(imagination)——與記憶相對立，8 及以下，86，93，97 注，628（比較 265）；與記憶及理性相對立，117；與經驗相對立，140；與判斷相對立，148—9；與知性相

对立, 97, 267(比較 182); 有移置和改变观念的能力, 10, 92, 629; 主要从事于形成复合的观念, 10; 根据某些原则, 联结各个观念, 10; 那些原则有时候是“恒定的, 不可抗的, 普遍的”, 在其他时候, 又是柔弱的, 可变化的, 不规则的, 甚至在立身处世中没有用处, 225(比較 148); 因而就領我們达到直接相反的意见上, 266(比較 231); 知性=“想像的一般的, 较为确定的特性”, 267; 想像的这种活动之为自然, 正如疾病之为自然一样, 因而被哲学所抛弃, 226; 由模糊的观念进于生动的观念, 339; 但是在情感一方面, 則与此相反, 340—5(比較 509 注); 想像在两个观念之間的一来一往构成一种完备的关系, 355; “把习惯和推理扩充及于知觉以外”, 197; 当它的对象消逝时, 想像还繼續前进, 正如正划着的船一样; 使一种不完善的齐一性趋于完善, 198, 213, 237; 通則的来源, 371, 385, 504 注; 少受抽象推理的影响, 185, 268; 容易受近处事物的影响, 不易受远处事物的影响, 因此, 政府是必要的, 535; 想像和情感, 340 及以下, 借着一种大的努力使我們同情一种不被知觉的感情 371, 385—6, 在同情心中把一个观念轉变为一个印象(參看該条), 47; 是决定财产权的那些規則的来源, 504 注, 509 注, 513, 531, 559, 566; 动物不能感到想像的快乐或痛苦, 397。

逍遥学派的(peripatetic)关于自然, 自然中交感和反感的虚构, 224。

效能(efficacy)——原因的效能(參看該条, § 9), 156; 效能的观念不由理性得来, 157; 而是由印象得来, 158 及以下, 第二性原因的效力, 160。

效用(utility)——使真理成为愉快的, 不过只是借助于同情, 450; 美的一个来源, 576; 效用通过同情成为道德情緒的来源, 577。

协作(co-operation)——增加人的能力, 485。

心灵(mind)(參看同一性条, § 4)。

§ 1. A. “心灵只是被某些关系(比較 636)所結合着的一堆不同知觉或其集合体, 并錯誤地被假設为賦有一种完全的单纯性和同一性”, 因而如果把任何特殊的知觉和心灵分开, 或把一个对象与心灵結合起来, 那并不荒謬, 207(參看同一性条, 251 及以下); “心灵是一种舞台: 恰当地說, 在同一時間内心灵是沒有单纯性的, 而在不同的時間内, 它也沒有同一性”: 不过我們决不可因为拿舞台来比拟心灵, 发生錯誤想法, 因为“这里只有接續出現的知觉构成心灵”, 253; 心灵比做一个共和国, 261; “要想对人类心灵有一个正确的观念, 就該把它視為各种不同的知觉或不同的存在物的一个体系; 这些知觉是被因果关系联系起来, 互相产生, 互相消灭, 互相影响的”, 261。

B. 心灵仿佛一具弦乐, 各种情感慢慢消逝, 441(比較 576); 只有心灵的性质是善良的或邪恶的, 574; “德或恶需要心灵的某些持續的原則”, 575; 一切人的心灵

在其感情和作用中都是相类似的,576;能支配它的全部观念,因而信念不能是一个观念,624;“在任何重要的条款方面,心灵都几乎不能改变它的性质”,608;理智世界不像自然世界有那么些矛盾:“我们关于理智世界所有的知识都是自相符合的,至于我们所不知道的,那我们就只好听其自然了”;232;“心灵的各个知觉是完全被人认识到的”,366(比较175)。

§ 2. A. 心灵的非物质性(精神性),232—250;我们没有心灵的实体的观念,因为没有这样印象,232;如果所谓实体指的是某种能独立存在的东西,那么知觉就是实体了,233;我们也没有任何寓存观念,234;有关心灵的实体的问题是绝对难以理解的,250。

B. 心灵与物质在位置上的结合;人们争辩说,思维和广袤是完全不相容的,因而灵魂必然是精神性的,234;但是下面的说法是真实的,就是:大部分存在物虽然存在,而却不在任何地方存在,就是一切对象和知觉(除了属于视觉和触觉的以外,235)和想像认为有位置的那些别的对象,237;因此,那些把一切思想与广袤(参看该条)结合起来的唯物主义者就都是错误的,239;不过也有些印象和观念是确实有广袤的,主张能思想的实体的精神性,不可分性和单纯性的学说是一种真正的无神主义,并且为斯宾诺莎的一切臭名昭彰的意见作了辩护,241;斯宾诺莎说,对象的宇宙是一个单纯实体的变状,神学家说,思维的宇宙是一个单纯实体的变状;242;两种见解都是不可理解并且同样荒谬的,243—4;并且归结到一个危险的不可挽救的无神主义,244;如果你称思维为灵魂的活动,而不称它为灵魂的变状;结果仍然一样,245,246;我们知觉的原因可能是而且也就是物质(参看该条)和运动,247—8。

信念(belief)(参看怀疑主义条)

§ 1. 知觉的活泼性,86;对于任何观念的一种强烈而稳定的观想,97注,101,103,116,119,“活泼性”与“明白性”有别,因为在不信中也和在信念中一样有同样明白的对象观念,不过在信念中,那个观念是在不同的方式下被观想的,96;一个观念的强劲有力,是和它在心灵中所产生的激动有所区别的;因此就产生了诗和历史的差别,631(比较419);活泼性不是各个观念之间的唯一差异;各个观念使人实在有不同的感觉,636(比较629);印象的活泼性不是真理的尺度,也不是信念的唯一来源,143,144;就如,哲学的概然推论就和非哲学的概然推论互相差异,因为它借反省和通则改正活泼性,146及以下,631。

§ 2. 它是由对于当下印象有一种关系而产生的一个活泼观念,93,97,98,209,626,而这种关系是由习惯所产生的,102;信念只由因果作用产生,而不由类似和接近两者产生,107;不过也因为有这些关系而加强并因为没有这些关系而

减弱,113。

§ 3. 信念会因冗长的论证而减弱,144; 这是怀疑主义的救药,186(比较218), 268, 在历史方面, 146, 和道德学方面则有例外, 因为它们各有特殊的兴趣, 455; 不完备的信念是不完备的习惯的直接结果, 或是分散了的完备习惯的间接结果, 133 及以下; 伴随概然性的信念是一种混合结果, 137; 非哲学的概然性, 146 及以下。

§ 4. 由因果关系发生的对一个对象的存在信念, 不是附着于单纯的对象的观想上的一个新观念, 623(比较66及以下); (a) 它不是附加到对象观念上的一个存在观念, 因为我们没有任何抽象的存在观念, 623; (b) 它根本不是一个观念; 如果它是一个观念, 那么一个人愿意相信什么, 就能相信什么, 因为心灵可以支配它的全部观念, 624(比较184); 信念“只是某种感觉或情调”, 它不依靠于意志, 而且只有它可以使事实和幻想区别开来, 624, 153; 较正确地说来, 它宁是人性中感觉部分的一种活动, 而不是认识部分的一种活动, 183(比较103), 并且不是一种单纯的思想活动, 184。不过它不是和观想有所区别的一种感觉或印象; 因为 (a) 对于每一个个别的事实现想并没有一个个别的印象与之相伴, 625; (b) 一个活泼的观念就说明了样样事情; (c) 一个坚牢观想的原因就说明了一切需要说明的东西, 626; (d) 一个坚牢观想对情感所施展的影响就说明了一切效果, 625(比较119); 使信念区别于观想的那种感觉, 只是一种坚牢的观想, 627; 劲强, 活泼性, 填充性, 坚牢性, 稳定性等名词的含糊性, 629。

§ 5. 对于物体(参看该条)的存在信念, 187; 各种知觉的继续存在不但被人假设, 而且被人相信, 209; 对于感官和想像, 或对于理性的信念, 永远得不到说明; 疏忽懈怠或漫不经心是怀疑主义大惑的唯一救药, 218(比较186, 268, 146, 632)。

§ 6. 信念对于情感的影响, 119, 625, 对于传中想像的影响, 例如, 在诗中, 120; 想像对信念的反作用, 123。

行为(action)——行为与真理; “行为是本来的事实与存在”, “本身圆满自足, 不能断定为是真的或伪的, 违反理性的或符合理性的”, 458(比较415); 除非是在一种不恰当的意义下, 说是间接被一个虚妄判断引起, 或引起这种判断, 459。

行为(actions)——和意志(参看意志条、必然条)——动机和行为之间的恒常联合产生了由此及彼的推论, 虽然人们公认人类的行为反复无常, 401, 411, 632—3(比较575); 任何行为的必然性不是行动者的一个性质, 而是旁观者的心灵强制, 408; 行为比判断较为自主, 不过我们在行为方面也和在判断方面一样不自由, 609。

行为(actions)——行为的功，只有当行为是由人类中一种恒常經久的东西，是由一种性格出发，并因而需要必然学說时，才能存在，411, 575 (比較 632)；只有性格和行为才能刺激起所謂德性的一种特殊快乐，472；“当我们夸奖任何行为时，我們只顾及产生那些行为的动机”；“行为只是心灵和性情中某些原則的标记”，外面的实行并没有功，477；我們所以责备一个人不踐履一种行为，就因为他不曾受到那种行为的固有动机的影响，477；“使任何行为有功的那个原始的善良的动机，决不是对于那种行为的德的尊重”，478；“人性中如果没有独立于德感的某种产生善良行为的动机，任何行为都不能是善良的，或在道德上是善良的”，479；行为者的意向对于行为的道德性是必要的，461 和注。

行为者(agent)——一种行为的必然性不是行为者的一种性质，408 (比較 632)；行为者的意向，461。

形而上学(metaphysics)，31, 32, 190。

形式(form)——实体的形式的虚构，221。

形相(formal)因，171。

性质(quality)——关系的一个来源，15；性质的等級(或程度)是凭直观知觉到的一种可以証明关系，70, 464；能力、必然和广表都是知觉的性质，166 及以下，239；未知的性质也是可能存在的，168 (比較 172)；我們对于物体的观念是感性性质的观念的一个集合体，219；“任何一个性质既然是区别于其他性质的一种独立事物，所以也就可以被想像为独立存在，而且也就可以不但离开了其他性质，并且离开了那个不可理解的‘实体’虚构，而独立存在”，222；关于奥秘性质的虚构，224；初性和次性的区别，226—231 (参看物体条)；感性的或第二性的性质，227；起作用的那个性质区别于它在驕傲的原因中所寄托的那个客体 (参看驕傲条，§ 1，原因条，§ 10)，279, 330；一个人的恒常性质“在一个行动完成以后，仍然存在”，349；我們只須考虑行为所由以出发的那个性质或性格，575；只有心理的性质只是善良的或恶劣的，607；自然的才能，530。

性格(品格)(character)——根据性格来判断行为的可能性，400 及以下；人的一种較經久較恒常的东西，給予他的行为以一种道德的性质，411 (比較 477)；只有性格和行为能够刺激起我們所称为德的某种特殊的快乐，而且只有在它們“一般地被考察”时才是这样，472；行为只有在它是某种性质或性格的标记时，才是有善良的；性格必然依靠于扩及行为全部并构成人的性格的經久的心灵原則，575 (比較 349)；使我們发生道德情操的是一个性格对与他交接的那些人所发生的影响，582；心灵几乎不能在任何重要条款方面改变它的性格，608 (参看同一性条，§ 4)。

雄辯(辯才)(eloquence)——611。

虛構(fiction)(參看信念條, § 1)——对作为靜止的尺度的持續的虛構, 37, 65; 完全相等性的虛構, 48; 关于繼續的、独立的存在的虛構, 193 及以下; 这个虛構得到信仰, 209, 由习惯得来, 不过是迂迴而間接地得来的, 197; 关于知觉和对象的双重存在的虛構, 211 及以下; 完全是幻想的产物, 216; 实体或物质的虛構, 220; 关于实体的形相的虛構, 221; 偶然性的虛構, 222; 关于自然界官能或凭隱秘性质, 交感或反感的虛構, 224; 关于人格同一性, 灵魂。自我, 实体的虛構, 以掩盖我們知觉的变化, 254, 259; 关于“自然狀況”的哲学的虛構, 493; 关于“黄金时代”詩的虛構, 494(比較, 631); 关于“欲求一种义务”的虛構, 523; 关于不完全的所有权的虛構, 529; 对虛構进行考察, 正如对我們的梦境进行考察一样有用, 219。

虛榮(vanity)——一种“社会的情感”, 491。

許諾(promise)——确立正义的那个社会习惯不是一个許諾, 490; 在“自然状态”中沒有許諾, 501; 許諾的束縛力, 516 及以下; 令人履行許諾的規則不是自然的, 因为(1)一个許諾在人类的社会习惯以前是不可理解的, 516 及以下, (2)纵然可以理解, 也不会是有束縛力的, 516; 由一个許諾所表示的心灵活动既不是完成任何事情的一个决意或欲望, 也不是对于那种行为的欲求, 516, 也不是对于那种义务的欲求, 517, 518, 523, 524; 我們沒有独立于职责感以外的一种履行許諾的动机, 518(比較 478, 522); 沒有踐履許諾的自然傾向, 如对于以人道待人那样, 因此, 忠实践約并不是一种自然的德, 519; 人們所以需要踐約的規則是为了补充关于财产的穩定或轉移的自然法, 520(比較 526); 我們借文字或象征形式創造了一个新的动机, 使我們在不能忠实践約时, 就要受到不再被人信任的惩罚; 不过利益是踐履許諾的最初束縛力, 522; 后来一种道德的情調又协助利益, 而变为一种新的束縛力, 523; 不过文字形式不久就变为許諾的主要形式, 因而引起一些矛盾, 524; 暴力使許諾归于无效的这个事实, 就說明許諾沒有自然的束縛力, 525; 踐履許諾是人类所发明的第三条基本的自然法, 526, 它的束縛力是在政府成立以前就存在的: 它們是政府的本来根据并且是最初的服从义务的来源, 541; 不过忠順迅速地获得了它自己的一种束縛力, 因此, 一切政府都不依据在同意上, 542; 許諾和忠順的道德的束縛力是独立的, 正如利益的自然束縛力是独立的一样, 545(比較 519)(參看政府條, 忠順條)。

选择(cholee)——“意志或选择”, 467。

Y

样态(modes)——由联結作用所产生的复合观念的一种, 13; 样态与实体, 17; 斯宾

諾莎的样态說或变状說,和“神学家”的学說相比較,242—4(參看心灵条 § 2. B)。
野心(ambition)——較低的一种野心, 300。

一般的(general)(參看抽象条)——一般的能力概念,161;一般的快乐概念,425;
关于性格和行为的一般考虑产生一种特殊的快乐或痛苦,就是我們所謂德或恶,
472;人类行为中在概觀之下凡能使人不快的任何东西都称为恶,499。

一貫(或联貫)(coherence)——我們各种感觉的联貫性是人們所以虛构它們的
繼續存在的一个来源, 195 及以下;=我們各个知觉变化的有規則的互相依靠,
195;各种快乐的一貫与其他印象的一貫属于“不同的种类”,195;并不令我們把
繼續的存在誘于我們的情感,而只誘于运动,填充性,形象等知觉;我們如果不想
像我們的某些知觉的繼續存在,就不能說明它們的規則性,196—7,这种一貫是
通过习惯发生作用的,不过是“間接的”“紆迴的”——即是借着刺激起想像的一
种傾向,使它繼續在其所进行的路途上前进和把所觀察到的局部齐一性补足成
为完善的齐一性那种傾向,198(比較,237);是根据經驗而进行的一种不規則的
推理,即是一貫使我們发现与知觉相对立的各个对象的关系,242。

意图(design)——动物的行为可以推测出是有意图的, 176;在帮助或侵害我們
的人一方面意图增加我們的愛或恨,因为意图指示出他有某些性质,“在他完成
行为之后仍然存在着”,而且我們通过同情心受到那些性质的影响,348—9;凡依
意图实行的一切行为都是人为的, 475。

意向(intention)348,349,412,461和注。

意欲(volition)——是本来的事实和实在,因而不是符合理性而成为真或违反理
性而成为妄,458;痛苦和快乐的直接結果,574(參看意志条)。

意志(will)

§ 1. A. 意志的施展(發揮)把能力轉化为行为,12(比較172);被关于活泼的
快乐和痛苦的观念所影响,119;关于意志的經院派学說和世俗的学說,312;意志
和动机,312;人类意志的变化无常,313;意志和直接情感, 399 及以下;严格說
来,不是一个情感,虽然是快乐和痛苦的直接結果:“我所謂意志只是指我們自觉
地发动自己身体的任何一种新的运动,或自己心灵的任何一种新的知觉时,所感
到的和所意識到的那个內在的印象”;这个印象是无法定义的,399(比較518);
意欲是一种直接的情感,438;“当身或心的行动可以达到趋福避禍的目的时,意
志就发动起来”,439;意欲作为本来有的存在物看,既不是真的,也不是假的,既
不是合理的,也不是不合理的,458;“意志或选择”,467;动物有意志,468;意
志=人的性格或某种經久的、恒定的东西,411,412(比較348,575)。

B. 欲求一种义务,严格說来是不可能的,517;意志永不会創造出新的情調来,

因而不能創造出新的义务来, 518(比較 399); 不过我們虛構說, 人們欲求一种义务, 以便避免矛盾, 523。

§ 2. A. 意志的自由与必然; 400 及以下(參看必然条), 行动者的虛妄的自由感觉或經驗——他感到他的意志容易在任何一面移动, 并且想像意志不受任何东西支配, 并作一个謬妄的實驗来証明它, 408; “我并不认为意志具有人們假設物质中存在的那种不可理解的必然性。我却是认为物质具有最严格的正教徒所必然承认为属于意志的那种可以理解的性质”, 410; 意志只是一个原因, 并且像其他原因一样, 和效果沒有一种可以发现的联系; 我們永不能看到一种意欲与身体的运动之間的联系, 更不能看到它与心灵的活动之間的联系, 632; 我們只是觉察到心灵的各种活动之間的恒常会合, 正像我們觉察到物质的各种活动之間的那种会合一样, 633。

B. 能影响意志的动机, 413 及以下; 理性(參看該条)并不能成为意志的任何动机; 解証所涉及的是观念的世界, “意志則永远把我們置于实在界”; 慨然推理只是指导已經存在的一种欲望或厌恶, 414; 理性不能够阻止意欲, 415; 理性和情感永远不能爭夺对意志和行为的統治; 416; 平靜的情感往往反着猛烈的情感来决定意志, 418, 419。

§ 3. 自然的才能并不因为是不自主的而与道德的德有所区别, 608 及以下; 因为(1)大部分德也是同样不自主的; 的确, 心灵几乎不可能在任何大的条款方面改变它的特质, 608(比較 624); (2)沒有人会主張說, 一种性质若非在具有它的那个人方面是完全自主的, 就永远不能給思考它的人产生快乐或痛苦, 609(比較 348—9); (3)在人的行为方面沒有自由意志, 正像在人的性质方面沒有自由意志一样; “說凡自主的都是自由的, 那并不是一个正确的結論”, “我們的行為比我們的判断更为自主, 不过我們在行为方面也并不比在判断方面更为自由”, 609; 信念不是一个观念, 因为心灵对它的一切观念都有控制力量, 624。

义务(或束縛力, obligation)。

§ 1. 先前如果沒有道德, 就不能理解义务, 462 注(比較 491); 那些由理性推出道德來的人們不會把德的普遍束縛力加以說明, “認識德, 是一回事, 使意志合乎德, 那是另一回事”, 465—6; 不可能欲求一种束縛力, 517, 523, 524; 一个新的束縛力以新的情調的发生为其先决条件, 而且“意志永远創造不出新的情調來”, 518; 义务并不容划分等級, 529; 虽然我們想像它們是这样的, 531。

§ 2. 利益是使人实行正义的自然束縛力, (參看正义条, § 3); 是非的情調是道德的束縛力, 498; 許諾(參看該条)的束縛力不是由然的, 516; “当任何行为或心灵的性质, 在某种方式下使我們高兴时, 我們就說它是善良的, 在同样方式下, 当

我們忽視或不履行那种职责，就使我們不高兴时，我們就說我們有完成它的义务”，517；当一种行为是被一种自然的情感所要求的时候，才有使人完成那种行为的自然束縛力(义务)，不过并没有使我們完成一定許諾的自然束縛力，就像使我們趋向人道和自然法的那种自然束縛力那样，518，519(比較 546)；利益是踐履許諾的最初束縛力；后来，一个道德的情調又协力相助，于是发生一种新的义务，522，523；暴力使許諾归于无效一事，就說明許諾沒有自然的束縛力，525；忠順的义务，541(參看政府条，§ 2)；服从长官和履行許諾，各有各的利益，因为各有各的束縛力，544；因此，各有一种道德的束縛力，546；服从政府是一种道德的义务，因为人人都这样想，547；当利益停止时，忠順的自然义务也就停止了，不过道德的义务由于通則的影响，仍然繼續作用，551；道德义务的力量与自然义务共同变化，569，573。

印象(impression) (參看觀念、感情、感官、感觉各条)。

§ 1. 感觉印象和反省印象；后者主要是由觀念得来，前者則“由不明了的原因原始地发生于灵魂中”，7，84；本来的印象依据于物理的和自然的原因，275；心灵由一个对象的觀念进于其寻常伴随物的那种傾向是一个反省印象，165，275；痛苦和快乐是本来的印象，情感是第二性的或反省的印象，276；反省的印象粗略地分为平靜的和猛烈的两种，情感是猛烈的，分为直接的間接的两种，276；單純的和复合的，2；是每个單純觀念都有一个先前印象的那个規則的一个例外，6；單純的和單一的印象不能下定义，277，329；意志是內在的印象，399；产生正义感的那些印象不是自然的，而是人为的，497；广袤观念本身是有广袤的，239。

§ 2. 只能被感官呈现为印象；它們的实在必然如其现象，现象也必然如其实在，190；并不被感觉到为异于自我，或是任何別的东西的摹本，189；并不感觉到为在自我以外，191；究竟在何种范围内，有一个自我印象，是很可怀疑的，190，251(比較 307，320，參看同一性条，§ 4，A)；自我印象永久存在(于心灵中)，并且是生动的，317。

§ 3. 由感官传来的印象共分三类，(a)形象、大小、运动和填充性；(b)顏色、滋味、嗅味、热等；(c)痛苦和快乐；所有这些都被人感觉到，而且就感官之为鉴定者而言，它們存在的方式都是相同的，193；不过我們以繼續的存在談于第一种，有时也談于第二种，至于第三种，我們认为只是知觉，194 及以下；“一切印象都是內心的、易逝的存在，并且也显现为这样的”，194，251；近代哲学区分那些类似产生它們的对象的性质的印象和那些不类似它們的印象，226 及以下；物体现念不能由任何印象得来；触觉不能把这个觀念給予我們，“因为物体虽然是借其填充性而被人感到的，可是触觉是与填充性十分差异的一种东西，两者并无絲毫类似之

点”，230。

§ 4. (参看观念条, § 2)。只被类似性所联结, 283, 343; “不但当各个印象的感觉互相类似, 而且当它们的冲动或方向类似或相应的时候”, 它们都互相关联起来, 381, 384, 394; 印象的同一性比最完全的类似性所产生的联系都更为坚固, 341; 印象和情感能够完全结合, 这是与观念相反的, 366; 诸印象和诸观念的两重关系, 286, 381 (参看骄傲条); 诸观念的联结不产生新观念, 因而也不产生新情感, 305; 转移法则, 342; 与观念的转移法则相对立, 342; 在同情心中, 一个观念转化为一个印象, 317; 纵然印象不被任何人所觉察, 370, 385。

§ 5. 我们之区分德和恶, 还是借着我们的印象, 还是借着观念, 456 及以下 (参看道德条, § 1, 2); 区分德和恶的那个印象, 往往被人误认为是一个观念, 因为它是柔弱温和的, 470。

英雄主义(heroism)——只是一种稳定的、确立的骄傲和自尊, 599。

“应当”(ought)不曾与“已经”分别, 通俗的道德思想也没有加以说明, 469。

永生(immortality)——灵魂的水生, 114。

勇敢(courage)——勇敢的责任, 大部分是用人为措施所励行的, 573。

友谊(friendship)——与“人们的利害交往”同时并存, 521。

语言(language)——不经许诺而由约定俗成所产生, 490。

欲望(desire)——一种直接的情感, 438(比较 278, 574); 由单纯思考下所认为的善发生, 439; “心灵借着一种原始的本能倾向于趋福避祸, 即使这些祸福被认为是存在于观念之中, 并被认为是存在于任何将来时期”, 438; 使敌人受害, 使友人得福的欲望、肉欲、饥饿等, 都是直接的情感, 它们是“由完全不可解释的自然冲动和本能发生的”; “这些情感恰当说来是产生祸福的而不是由祸福产生的, 如其他感情那样”, 439。

伴随着爱和憎, 并使它们区别于骄傲和谦卑, 后两者是心灵中的纯粹情绪, 367。

平静的欲望往往和理性相混, 417; “慈善、爱生、慈幼”都是如此, 它们是本来植根于人性中的本能: “对抽象地被思考的福利的一般的欲求和对于抽象地被思考的祸的一般厌恶”, 也属于平静欲望, 417 (比较 438); 平静的情感往往反着猛烈的情感决定人的意志; “决定人类行为的不单是现前的不快之感”: 坚定的心力是平静情感对于猛烈情感的战胜, 418 (参看情感条, § 3)。

寓存(inhesion)——没有实体或寓存的观念, 234。

原因(cause)。

§ 1. 印象是观念的原因, 因为印象恒常与观念结合而且先于印象, 5; 当一个对

象产生了另一个对象的动作,运动或存在时,那个对象就是那另一个对象的原因,而当前一个对象有产生后一个对象的能力时,它也是后者的原因,12(比較 172)。

§ 2. 原因和結果是可以产生联想的观念的一个性质,11, 101; 因果关系联结各个观念,而不联结各个印象,283; 是自然的,也是哲学的关系,15, 94; 原因的定义——一个自然的和哲学的关系,170; 财产权是一种特殊的因果关系,310, 506。

§ 3. 因果关系是由推理所发现的概然性的一个来源(比較 124, 153), 因为“心灵超出了直接存在于感官前面的东西”, 73 (比較 103, 141); 它是以“我們看不到, 感不到的存在和对象报告我們的”唯一关系; 74。

§ 4. 我們的因果关系的观念的起源, 应当在某种印象中去找寻, 74 (比較 165); 不过“沒有一种性质, 是普遍属于一切存在物, 而使它們有权利”被称为原因的; 因此, 这个观念必然是由对象間某种关系得来的, 75; 接近关系(比較 100)和时间接續关系是因果关系的重要条件, 76 (不过因果关系之所以存在于一个果子的味觉或嗅觉与顏色之間, 乃是因为它們是分不开的, 虽然一般是共存的, 并且它們是同时出现于心灵中的。237, 238); 因而是“必然联系”的关系, “因为一个对象可以接近于, 先行于另一个对象, 而并不必被人认为是它的原因”, 77(比較 87); 不过我們不能直接发现必然联系观念所由来的那个印象, 77。

§ 5. [因果关系法則] 因此我們間接就問, (a) “为什么一个原因永远是必然的”, 那就是說, “为什么凡开始存在的事物都必然也有一个原因”, 78 及以下, 157 (比較 172); 这在直观上, 和証明上都不是确实的, 79; 把一个原因的观念同存在的开始这个观念分开, 不是矛盾的, 荒謬的, 80; 霍布士和克拉克关于原因的必然性的証明的弱点, 80; 洛克論証的弱点, 81; 根据因果的互相关联而成立的論証的弱点, 82; 因此, 这个信念是建立在“观察和經驗”上面的, 82; 这就引起了进一步的問題, (b) “我們为什么断言, 那样特定的原因必然有那样特定的結果, 我們为什么要形成由这一个推到那一个的推断呢?” 82。

§ 6. A. 由果及因的論証要求在某处有一个感官的或記憶的印象, 83 (比較 97), 或想像的印象, 这个印象在某些情形下产生了信念; 信念只是一个知觉的活泼性, 85, 86; 我們只有凭借經驗才能由印象进于观念上; 當我們思考两个对象的在有規則的接續秩序和接近秩序中的恒常会合时, 我們就“毫不繞弯地”称其一为原因, 另一个为結果, 并且由一个的存在推断出另一个的存在来, 87 (比較 102, 149, 153); 不过恒常的会合永不能产生像必然联系这样一个新的观念, 它只发动一个推断; 是这个推断产生了必然的联系么? 88 (比較 155, 163)。

B. [自然界的齐一性] 由印象至观念的这种推断或轉移, 不是通过理性由經驗发生的, 因为那就会要求自然齐一性的原則, 即将来将与过去一样, 而这一点

既不能借解証証明, 89, 也不能以概然推理証明, 因为概然推理本身就隱設了这个原則, 90(比較 104, 105, 134); 我們也不能依据产生, 能力, 或效力作为論証, 进行推論, 以求加以說明: 这一类論証或是循环論証, 或是沒有穷尽, 90(比較 632)。因此, 纵然經驗以两个对象的恒常会合报告我們, 而“我們也不能凭自己的理性使自己相信, 我們为什么把那种經驗扩大到我們所曾观察过的那些特殊事例之外”, 91, (参看 § 7.B)。

C. 因此, 这种推断只依靠于想像中各种观念的結合, 这种結合依据于三个概括原則——类似性, 97(比較 168); 接近性, 100(比較 168); 因果关系, 92(比較 101, 109), 因果关系=“想像中的习惯性的結合”, 93; 因此, 作为自然关系的因果关系是作为哲学关系的因果关系的基础, 94, 比較 11, 15, 101, 170(参看 § 7.C.)。

§ 7. A. [信念] 由原因至結果的一切推理的結論就是对于一个对象存在的信念(参看該条), 这个信念仍是对象的观念, 不过是在一种不同的方式下被观想罢了, 96(比較 34, 37, 153, 623); 这个方式=“帶有附加的强力或活泼性”: 一个信念=“借习惯而与当下印象关系或联結的一个活泼观念”, 97, (比較 102), 这时印象就把它自己的一份力量或活泼性传达于其相关的观念上, 98; 在全部作用中, 只有“一个现前印象一个生动的观念, 以及这个印象和这个观念在想像中的关系或联結”, 101; 关于这一点的实验性証明, 102; 因此, “一切概然推理只是一种感觉”, 103(比較 132, 141, 149, 173 及以下), 405—6, 458。

B. 根据过去經驗而进行的推断, 并不暗含着对于过去經驗的反省, 更不暗含着“任何有关过去經驗的原則的形成”如自然齐一性等的原則; 104(参看 § 6.B); 不过在有些情形下, 对于过去經驗的反省“沒有习惯也产生了信念”, 或者不如說是“在一种間接的, 人为的方式下产生了那种习惯”, 就是只借一个实验就发现了一个特殊的原因, 104; 不过在这种情形下, 习惯业已确立了一个原則, “即相似的对象, 若置于相似的条件中, 将永远产生相似的结果”(比較 89, 90, 134), 而且这种习惯性的原則就“包括了”只有一次实验而尚未成为习惯的观念的联系, 105。

C. 信念只起于因果关系, 107; 习惯和因果关系也同記憶中的观念和感官方面的观念一样給予我們的观念以同样多的实在性, ——确实, 各种实在可以分为两类, 即記憶和感官的对象和判断的对象, 就如羅馬的观念, 108; 接近和类似两种关系的效果, 在孤立时, 是不确实的, 因为它们可以随意虛构, 变化无端, 而习惯則是不可变化, 不能抵抗的, 109; 在依据原因和結果而成立的論証中, 我們使用那些恒定的, 不可抗的, 普遍的原則; 225(比較 231, 267); 由因果关系呈现出的

“对象”是“确定不变的”心灵在由一个既生印象进于观念上时，不能迟疑不决或有所选择，110(比較 175, 461 注, 504); 可是，类似和接近仍然增加任何观念的活泼性，111 及以下；缺乏类似会特别减弱信念，而推翻习惯所已确立的成果，114。

D. 习惯分为两种(参看该条)，一种是借着产生一个由印象出发的顺利转移间接给观念灌注活泼性，一种是直接把一个生动的观念导入心灵中，因而产生了信念，115；这是教育的作用，116，这种教育既是人为的原因，而不是自然的原因，所以哲学家不认它为信念的恰当的根据，“虽然它在实际上是和我们根据原因和结果而进行的推理建立在习惯和重复的同样基础上”，117(比較 145 及以下)；教育是使人“同意任何信念的一个谬妄的根据”，118。

E. 根据因果关系而进行的推理，能够作用于意志和情感上(参看该条)，119；信念激起情感，同样，情感也激起信念，120；一个生动的想像，疯狂，和愚痴影响判断，产生信念，而其方法就是，它可以和推断及感觉同样使观念完全活泼起来，123；因果关系在与接近和类似结合起来时，产生了同情，318, 320；“间接”由判断所引起的一种活动，459；理性永远不能引起一种情感，而是完全惰性的，不活动的，458, 415—416(比較 103)。

§ 8. [概然性] **A.** 依据因果而成立的论证，并不是普通所谓概然的，因为这些论证虽然建立在经验上，却没有怀疑和不定，124；两种概然性，一种建立在机会上，一种建立在原因上，124。

B. 机会，原因的否定=思想中的全然无所取舍，或无所决定；一切机会都相等，125；关于机会的推算或结合意味着各种机会之中，混含着原因，126；“一种事情如何成为概然的？”这个问题=“多数相等的机会对心灵有什么结果？”这样一个问题，127；思想的活泼性，或求达结论的原始冲动分裂为多数冲动，而机会的概然性就在于这些各别冲动的一种结合，对于其他结合的胜利，129；“俗人所谓机会只是一个秘密隐蔽的原因”，130。

C. i 原因的概然性=(a) 不完全的经验——即一种尚未完备的转移的习惯，(b) 受相反经验限制的一种确信，(c) 各种效果的不确实性或互相反对；不是由于原因中有偶然性，而是由于相反原因的秘密作用，“因为一切原因和结果之间的联系都是同样必然的，”132(比較 404, 461 注)；这种相反性归结于犹豫不定的信念，(a) 这是由于它减弱了我们的转移习惯，132；(b) 间接“由于把原来完备的习惯分散为各个部分，随后又结合到各个部分，那个完备的习惯使我们断言，我们不曾经验过的那些事例，必然类似我们所经验过的那些事例”，135(比較 105)；概然性是“由多数的观点的结合而发生的一种较大的活泼性”，137；它是当你由多数实验所产生的活泼性减去少数实验所产生的活泼性之后所留下的那种活泼性分

量,138。

ii. 根据因果关系所成立的一切論証有两大原則,(a)沒有任何东西本身能够提供一个理由,使人推得一个超出那个东西以外的結論,(b)各种对象的恒常会合也不提供任何理由,使我們超出我們所經驗的对象以外,对任何对象作出任何推断,139;认为某种将来結果会发生的那个信念是由想像的作用得来的,想像是从各种实验的比較中,求得单一个活泼观念的;140;但是任意重复实验,并产生不出这个生动观念来;因为“心灵的这些各别的活动并不曾被可以产生它們的任何共同对象,結合起来”,140,比較 XXII,XXIII,两章;概然性的細微差异不能觉察,就如九十九次与一百次实验之間的差异那样;我們所以取大数,是根据于通則的,141,比較 146,173(但可比較 103)。

iii. 类比,第三种原因概然性,在这里现前对象与联結在一处的几个对象之一的类似关系是微弱的,因而轉移过程也相应微弱,142。

D. 非哲学的概然性=(a)由相关印象的活泼性的低減(由于時間久远或距离辽远)而发生的減低的确信,明驗程度的这样一种差异并不曾被认为是坚牢而合法的,否則一个論証的力量一天一天会有所变化,143;我們也是受这一类概然性的騙的人,如果(b)我們允許自己多受新近实验的影响,少受久远实验的影响,143;(c)多受簡短單純的論証的影响,而少受冗长复杂的論証的影响,144(比較 185);(d)如果我們受了通則的有害影响,被导入类比推理上;146 及以下;那么,信念还只是由本来印象传来的某种活泼性呢?还是与那种活泼性有区别的某种东西呢?145(比較 § 7. A. B);[合法的信念 = 得到反省和通則的証明的活泼性,146 及以下(比較 173)],通則虽然产生偏见和虛妄的推断,可是通則仍然是后者的唯一救药,因为借着通則,我們在前件中分別本质的和偶然的条件;这种区别往往被人归于判断,而混乱則归于想像,实则判断和想像都是习惯的奴隶,149;“当我们发现一个結果沒有某某一个特殊条件的参与,也能产生出来时,我們就断言,那个条件并不构成那个有效原因的一部分,不論它和那个原因怎样常常結合在一起”,149(比較 87,248)。

E. 确信或信念的各个等級是:(a)“知識”或理証級;(b)記憶級;(c)“判断”級,这种信念是由因果关系得来,起于两个对象的完全恒常会合,及现前对象与那两个对象之一的精确类似,153;(d)概然性級,概然性在一切方面,活泼性較小(不論什么理由),因而确信也較小,154(比較 § 7)。

§ 9. [必然联系或能力的观念,155 及以下]。

A. 能力的观念,或效能的观念,不是由理性,也不是由任何单独的經驗获得,156;洛克的解說,157,馬尔布兰西的解說,158,笛卡尔派的解說,159,他們思考的

正确结果就是，我們没有任何对象的能力或效力的适当观念，160；那个观念不能由物质的任何未知的性质获得，160；如果我們没有一个特殊能力观念，我們就不能有任何概括的能力观念，161；因此，我們对属于任何物体或存在物的能力就没有明白观念：当我们谈论能力时，我們只是使用没有任何精确意义的字眼，162（比較 172, 311）；我們没有任何賦有能力（更不用说无限能力）的存在物的观念，249；能力观念不是由我們內心的精力感觉摹拟而来，并轉移到物质上的，632。

B. 只有多数互相类似的例証能产生那个观念，而且就是这些例証，也只能間接产生它，因为一再重复也并不在各个相关的对象之内发现出任何新的东西，163；一再重复，也不在它們中間产生任何新的东西，164；不过一再重复，却在心灵中产生一个新的印象（这个印象是能力观念的“实在模型”），即“由一个对象进于其恒常伴随物的一种强制作用”，这是一个“反省的印象”，165（比較 155, 74, 77）。

C. 由此可见，“必然性乃是存在于心灵中而非存在于对象中的某种东西”，165；正如 $2 \times 2 = 4$ 的那种必然性“只存在于我們比較这些观念时所凭借的知性活动之中”一样。能力和必然也是知觉的性质，而非对象的性质，是由灵魂在內心感到的，不是被知觉到存在于外界物体中的，166（比較 408）；是心灵“把自己扩大到外界对象上”的一种倾向，167；我們被我們的天性所驅使，在外界对象中找寻一种有效力的性质，可是这种性质实在是在我們自身以內，266；可是自然的作用仍然是独立于我們的思想和推理以外的，即是說，“各个对象的接近，接續和类似，是独立于知性的作用以外并在它們以前的”，168；“我們內心知觉之間的結合原則，也如外界对象之間的結合原則一样不可理解”，169（比較 636）。

原因的两个定义：170。

§ 10. 系辞：(a) 一切原因都是同样性质，沒有作成因和形相因等之間的区别，也沒有原因和外緣的区别（在驕傲和爱情方面，我們区分那个起作用的性质，那个性质所寓的主体，和对象，279, 283, 330）（比較 174, 504）；(b) 只有一种必然性，沒有物理必然和精神必然的区别；在机会与一个绝对必然性之間也沒有中介，171（比較 § 8.C）；能力和施展能力的区别是无效的，172（比較 12）；但是在道德学中这种区别是可以允許的，311（參看能力条）；(c) 存在的每一度开始都应当伴有一个原因的說法，並沒有绝对的或形而上学的必然性，172（比較 § 5）；(d) “凡我们对之不能形成观念的任何对象，我們永远不能有相信它存在的理由”，172。

§ 11. 判断原因和結果的規則，173 及以下（比較 146）；“任何东西都可以产生任何东西”，那就是說，“不論什么地方对象如果不是互相反对的，那里就沒有东西阻止它們发生因果关系全部所依据的那种恒常的結合”；而互相矛盾的东西又

只有存在和不存在,173—247;“同样原因,永远产生同样的结果,而同样的结果也永远只发生于同样的原因:这个原则我们是由经验得来的”,173。[归纳法,174];“如果一个对象完整地存在于任何一个时期,而却没有产生任何结果,那末它便不是那个结果的唯一原因”,174;这些规则是容易发明的;却是难以应用的,在道德学中尤其如此;在那里,我们的许多情操“甚至没有人知其存在”,175(比较110);难以从一大堆原因中,区别出主要原因来,504;自然界没有多数的原因,282,578;自然界各种原因的纷杂无定,461注(比较110)。

§ 12. 物质是我们知觉的原因,246及以下;没有先验的理由来说明,为什么思想不能由物质所引起;虽然看不出运动或(和?)思想之间的任何联系方式,可是在一切原因和结果方面也是这种情形,247;物质确系恒常地与思想结合着,并且与思想差异,因此,可以并且确实就是思想和知觉的原因,248;一个两难论法指示出,我们必须满足于认一切恒常结合着的各对象就是原因和结果,否则便不能有像上帝的那样一个原因,248—9(比较149)。

§ 13. 在植物和动物方面,我们假设各个部分对一个共同目的的交感性并且“假设它们彼此间带有原因和结果之间的交互关系”,259;心灵是互相产生,消灭,和影响的各个不同知觉的一个体系,261;产生了人格同一性的因果关系或因果系列的观念是由记忆得来的,261;不过把原因系列扩充于记忆之外,是可能的,262。

§ 14. 意志(参看必然条),400及以下;意志只是一个原因,并且和其他原因一样,对其结果没有一种可以发现出的联系,632;在行为方面,我们往往必须假设互相反对的若干秘密原因,404,461注(比较132);任何行动的必然性都不是行动者的一个性质,而是观察者心灵中的一个强制作用,408(比较166)。

运动(motion)——主张上帝为最初发动者的笛卡尔派理论,159;如果我们接受近代关于初性和次性的分别,这个理论便不真实,228及以下;运动或物质是我们的知觉的原因;246及以下;“我们借着比较思想和运动的观念发现它们是彼此不相同的,而从经验上发现它们是恒常结合着的”,这就是进入原因和结果观念(参照该条)中的一切情节,248。

原始的(original)——原始的和次生的印象,275—6;与“自然的”相区别,280,281;德是否建立在本来的原则上,295;心灵的原始结构=自然,368(比较372);心灵有趋福的原始的本能,438。

Z

责任(responsibility)——需要必然的学说,411。

战争(war)——对外战争是政府的起源,540。

占领(occupation)——占领与财产权,505 及以下。

占有(領)(possession)——长期占有是要求统治的一个权利名义,556; 现实占有,503,557; 最初占有,505; =使用一件事物的能力,506。

哲学(philosophy) (参看怀疑主义条)。

§ 1. 19,76,78,143,165,282; 实验哲学和精神哲学,175; 精神哲学和自然哲学,282; 在自然哲学中可以料到有矛盾现象,但是在心灵哲学中却没有; 因为“心灵中的知觉是被人所完全认识到的”,366 (比较 175); 思辨哲学和实践哲学,457; 比作打猎,451; 严格的哲学排斥能力(参看该条)和发挥能力的区别,但是在“有关我们情感的哲学”中,给这种差别留有余地,311; 用作理性的对称物,193; 哲学与宗教,250(比较,272); 一个真正哲学家的性格,13。

§ 2. 哲学的关系和自然的关系相对立,14,69,73 及以下,170 (参看原因条,§ 6. O); “非哲学的概然性”,143 及以下(参看原因条,§ 8. D)。

§ 3. A. 古代哲学,219 及以下; 它关于实体和原质的虚构,219; 逍遥哲学,及其实体形相和实体的区别,221,527; 古代哲学应用一些原则,那些原则是易于变化的,柔弱的,不规则的,“甚至在处世接物方面也没有用处”,225,227。

B. 近代哲学,225 及以下; 把它对于物体(参看该条)或外界对象的信仰建立在初性和次性的区别上,226; 通过这个体系,“我们不但说明不了外界对象的作用,反而把所有这些对象完全消灭了,并使我们不得不降到最狂妄的怀疑主义关于这些对象的意见”,228。

C. 真正哲学家的意见比虚妄哲学家的意见要更其接近世俗人士的意见,223; 凡“抛开习惯的结果而比较各个观念”的哲学家发现了各个对象之间没有已知的联系,223; 虚妄的哲学家最后通过幻觉也和世俗之人通过他们的愚痴一样达到同样的中立地步,而真正哲学家则也借他们的中和的怀疑主义达到这个地步,224; 除了哲学家以外,一切人都假设,“不产生一种差异感觉的那些心灵活动就是同一的”,417。

D. 关于“自然状态”的哲学的虚构,493。

§ 4. 哲学只能由“我们所感觉到的一种喜爱从事哲学思想的倾向”加以辩护,270; 应当作为我们思辨中的一个指导而加以采纳,因为它如果是正确的,那它只以一种柔和适度的情调呈现于我们,它如果是狂妄的,那也是无害的,271; 宗教中的错误是危险的,哲学中的错误则只是可笑的罢了,272。

贞操(chastity)——和淑德,570 及以下; 它们的束缚力被通则所扩充的,573; 对男子的贞操有较小的束缚力,因为利害较小,573。

真空(vacuum)——真空的观念, 53 及以下, 638 (参看空间条)。

真理(truth)——真理与诗歌, 121; 真理的标准在感触方面发现(参看该条), 265; 我们不能希冀一套真实的、只能希冀一套满意的信念, 272; 所谓与真理或理性相矛盾, 就在于那些被视为基本的观念和它们所表象的观念不相符合, 415; 两种真理(1)对于纯粹观念间的比例的发现, (2) 我们关于对象的观念与它们的实在存在的符合, 448; “真或妄就在于对各个观念间的实在关系或对于实在的存在和事实的符合或不符合”。因而情感、意欲和行为既然是人“本来的事实和本身自足圆满的实在”, 所以它们不能成为真的或妄的, 458 (比较 415); 只有判断能够成为真的或妄的, 416, 458; 一种行为在和一个真实的判断结合起来时被人不恰当地称为真的, 459; 真理之爱和好奇心, 428 及以下; 为什么真理使人高兴; (1) 因为它需要努力和专心, (2) 因为它是有用的, 虽然效用在这里只是通过同情和通过集中注意才有作用的, 449—51。

征服(conquest)——对于政权的一种权利名义, 558。

正义(justice)

§ 1. 借着人为措施或设计产生快乐和赞许, 477; 正义行动的动机不能是对于行动的正义性的重视, 477—480; 这个动机也不是我们对于利益或名誉的顾虑, 因为纯粹的自爱是一切非正义的来源, 480; 也不是对于公共利益的重视, 481, 495; 因为在人类心灵中并没有对于人类(单就其为人类而论)的爱的那样一种情感, 482; 也不是私人的慈善, 或对于有关之人的利益的重视, 482; “因此, 我们必须承认, 正义之感与非正义之感不是由自然得来, 而是人为地(虽是必然地)由教育和人类社会习惯发生的”, 483 (比较 530); 虽是人为的, 但并不因此就是任意的; 正义的规则是“思维和观想干涉”的结果, 而这种结果是那样明显和必然, 以至于它和任何其他事物都真是同样自然的, 484; 正义的规则可以称为“自然法”, 如果所谓“自然”, 是指“任何物种所共有而与之不可分的”而言, 484, 526; 虽然是人类的发明, 可是和人性一样不可变, 因为它是依据在那样大的一种利益上的, 620。

§ 2. 正义和财产的规则如何被人为的措施所确立, 484 及以下; 社会虽然增加人的能力, 本领, 和安全, 485; 可是在野蛮状态中人类并意识不到这一点, 因而不能产生社会; 不过两性之间的自然悦慕和对共同子女的关爱, 造成了社会的萌芽, 486; 人类的自然性情和外面情境都有害于社会, 那就是他们有限的慷慨(“因为每个人爱自己甚于爱其他任何单一个人”)和可以罗致的那些货物的不稳定性 and 匮乏, 487; “未受教化的天性”永不能矫正这一点; 在这个阶段, 所谓正义只是指赋有寻常的情感(即自私和偏爱)而言, 因而“正义观念不是一种救药”, 488; 这

种救药不是得之于自然,而是得之于人为手段,换言之,“自然拿判断和知性作为一种补救手段,来抵销感情中的不规则的和不利条件”,489;人类借着一种社会习惯来矫正所有物的不稳定性,这种习惯不是反乎情感的利益,而是契合于这种利益,489,526;这个习惯不是一个许诺,只是社会全体成员彼此表示出的一种“共同利益的一般感觉”,正如共同划一只船的两个人的共同利益感一样,490;在此以后,立刻发生了正义观念,以及财产,义务,和权利的观念,这些观念离了正义观念都是不可理解的,491;虚荣,怜悯,爱,因为是社会性的情感,所以协助正义,491;在这个社会习惯中,只有情感的方向经过改变:没有人的善恶问题,只有人的智愚问题,492;这个社会习惯既然是那样简单而容易形成,所以野蛮状态必然是很短促的,而且“人类的最初状况和情形可以正确地认为是社会性的”;“自然状况”是一个哲学上的虚构,493;同样,“黄金时代”也是一个诗意的虚构,虽然它表达着一个巨大的真理,494;“强烈的,广泛的慈善”不能是正义的原始动机,因为它会使正义成为不必要的,495;理性也不能是这种动机,496;产生正义感的那些印象不能是自然的,只是起于人为措施,否则没有习惯会成为必然的,497;正义规则和利益的联系是独特的,因为一种单独的正义行为往往违反公私利益,497(比较579)。

§ 3. 我们为什么把德的观念附于正义上? 498;利益是正义的自然约束力,是非之感是它的道德的约束力,498;我们借着同情心作一个概观,看到非义永远带来不快,因此,道德上的善恶之感就随着非义发生,499;“自利心是确立正义的原始动机,对公共利益的同情则是对德的道德赞许的来源”,500;政治上的人为措施协助这种赞同,但是绝不能是我们所以区分恶与德的唯一原因,500,533;教育和好名心也加以协助,501;“正义虽然是人为的,对于它的道德性的感觉则是自然的”,619。

§ 4. 把正义说成是“给每个人以其应得之份的一种恒常经久的意志”,这个通俗定义假设正义和财产独立于正义之外,这个定义是荒谬的,526—7;正义和非义不能划分等级,因而其为德为恶都不是自然的,“因为一切自然性质,都是不知不觉互相涉入的”,530;正义法则是普遍而完全不可动摇的,永不能由自然得来,532;厉行正义,需要政府,535—538;自然的和政治的正义两者都由社会习惯得来,543;正义的道德约束力在国与国之间,不如在人与人之间那样强烈,因为正义的自然的约束力是较为柔弱的,569;与自然德有别,因为在自然德方面,每一个单独行为都是善的,579(比较,497)。

政治的(civil)——与“自然的”相对立,475注,543。

政治(politics)——政治中的争论,“在大多数场合下都无法解决,并且完全从属

于和平与自由的利益”,562。

政治的(political)——政治的措施永远不能成为德与恶的区別的唯一原因,500,533,578;只能改变情感的方向,521。

政府(government)

§ 1. 政府的起源,534 及以下;人有舍远求近,因而破坏财产法则的倾向,必须政府加以补救,534—6;补救之道就在于使遵守那些法则成为某些少数人的切身利益,537;政府虽然由不免人性弱点的人所组成,可是它变成一个组合体,可以有几分免于所有这些弱点,539;政府并不是在一切社会中都需要的;政府一般发生于不同社会的人们之间的争执;对外战争如果无政府,就产生内战;“军营是城市的真正母亲”,540;君主制宁可以说发生于战争,而不是发生于家长的权威;没有政府的社会状态是人类最自然的状态之一,而且在第一代以后还继续长存下去;不过在这种状态中,正义法则是具有束缚力的,541。

§ 2. 忠顺(allegiance)或对政府的服从,539 及以下,在一起初依据在许诺上,许诺是“政府的原始的根据和最初的服从义务的来源”,541;因此,主张政府依据于同意上的那个理论,只有在一起初是真实的,并不是在一切时代都真实的,542;政府的主要目的是勒令人们遵守自然法则(参看该条),自然法则中包括遵守许诺的职责,严格履行职责是政府的结果,不是政府的原因,543;服从长官与履行许诺各有各的利益和义务,544;因此,忠顺与践约就各有各的基础,各有各的道德义务,545;纵然没有许诺那样一种东西,而一切大的社会都必然需要一个政府;纵然没有政府这样一种东西,而许诺仍然有束缚力,546;这也是通俗的意见,547;长官们自己也不相信,他们的权威依靠在一个许诺约上;如果他们这样相信,他们也不会甘心缄默无言地接受了它,547;臣民们相信,他们生下来就得服从,548;居住在一个政府的领土内,并不就是同意那个政府,548;依照这种看法,就不会忠顺于专制政府了,可是专制政府是和任何政府都同样自然的,549;这个同意说真正只足以证明,我们对政府的服从是容有例外的,549;这个结论是正确的,不过原则是谬误的,550;当利益消灭时,自然的义务也就消灭了,但是因为通则的影响,道德的义务仍然存在,552;但是在我们的道德的观念中,我们永远不会怀有像被动服从的那样一种谬见,552。

§ 3. 忠顺的对象,即我们的合法的长官,在一起初是由社会习惯和一种特殊的许诺所确定的,554;后来则是被为了我们利益而发明的通则所确定的,555,即是(a)长期占有,556;(b)现实占有,557;(c)征服,558;(d)继承,559;(e)成文法,561;执迷不悟的忠义近乎迷信;政治学中的争论一般是琐细而不能凭理性来解决的,562;英国革命,563;在混合政府中,比在专制政府中,反抗行为往往是更为

合法的, 564; 在任何政府中, 对于一种权利总有一种补救, 564; 政治学中想像的影响, 565—6。

証明(proof) = 由根据原因和結果而进行的論証所得来的确信; 有时包括在概然推理中, 有时不包括在其中, 124 (比較 103); 感性的証明区别于理証式的証明, 449。

証据(evidence) = 概然的和自然的証据, 404, 406 (参看原因条, § 11)。

知觉(perception)

§ 1. 分为印象和观念 (参看該两条), 1; 简单的与复合的知觉, 2; 与推理相对, 一为被动, 一为主动, “只是通过感觉器官被动地接納那些印象”, 73; 可以是, 并且也就是由物质或运动所引起的, 246 及以下; 包括判断, 456。

§ 2. 知觉的繼續独立的存在, 187 及以下(比較 66), (参看对象条); 这个信念不是由感官得来的, 188—193; 也不是由理性得来的, 193; 而是由想像得来的, 194 及以下; 是某些知觉的联貫性和恒常性使我們假設它們有繼續的存在, 194, 并区别它們的存在和现象, 199; 对于知觉的独立而繼續存在的信念“是违反最分明不过的經驗的”, 210; 哲学关于知觉和对象所作的区别只是一种鎮痛药, 并包括着通俗体系的全部过失, 又加上它自己的过失, 211; 不可能根据知觉的存在推到对象的存在上, 更不能推到两者的类似上, 216, 和推到特殊知觉和对象的类似上, 217; 我們的感官报告我們, 知觉就是我們的唯一对象, 想像报告我們說, 我們知觉纵然在不被知觉时仍然繼續存在, 而反省則报告我們說, 这是虛妄的, 可是我們仍然繼續相信它, 214; 世俗的人并不分知觉和对象, 193, 202, 206, 209; 虽然他們认为, 他們的某些知觉有一种繼續独立的存在, 而有些則沒有, 而只是知觉, 192; 我們知觉對我們自己的外在性是感觉不到的, 190—191; 我們对于一个知觉和一个对象的观念不能表象彼此种类不同的任何东西, 241; 必須有一个知觉或影象居間, 才能使一个外界对象被心灵所认知, 239; 一切可发现的对象的关系也都适用于知觉上, 不过相反的说法却不正确, 242。

§ 3. 除了视觉不接触外, 一切知觉虽都“存在而并不存在于任何地方”, 那就是說, 既无形象, 也无广袤, 也不占場所, 236; 知觉并不像数学点那样存在, 239; 广袤是知觉的一个性质, 即是, 有些知觉本身就是有广袤的, 240 (参看广袤条, § 3)。

§ 4. 一个知觉很可以和心灵分开, 因为心灵只是“由某些关系結合起来的一堆知觉和其集合体”, 207; 我們的互相类似的印象并不真正是同一的, 而且它們的存在也不是繼續的, 210; “我們的全部知觉可以独立存在, 而无需任何东西来支持它們的存在”, 233, 633; 一切特殊的知觉可以独立存在, 因而不是必然地与一

个自我或人格相关联的,252;当我们密切注意我们自己时,我们只发现某些特殊的知觉,252, 456, 634; 一个人“只是那些以不能想像的速度互相接續着,并处于永远流动之中的知觉的集合体或一束知觉”,252;“它们是互相接續的,构成心灵的知觉;知性在各个知觉之間并觉察不出任何实在的紐带来”,259;可是构成心灵的各个不同的知觉是由因果关系联結在一处的,并且是互相产生、互相消灭,互相影响的,261;沒有令人滿意的学說,可以說明那些联合在我们思想或意識中相繼出現的各个印象的原則,636;(参看心灵条,§ 1)。

知識(knowledge)——与概然性相对立,69 及以下;与观察和經驗相对立,81, 87;被定义为由各个观念的比較而发生的一种确信,区别于由証明发生的那种知識,即根据因果而成立的那种論証,并区别于由各个机会的概率或推算而发生的那种論証,104;也区别于由記憶,因果关系和概率而发生的确信,153;七种哲学关中,只有四种是知識和确信的対象,70;四种中有三种是被直觉所知觉的,第四种是被数学的推理所发现的,73;不过一切知識都墮落为概然性,如果我们一考究我們的官能的容易致誤的性质,180(参看怀疑主义条);人类的知識高出于动物的知識,326。

知性(understanding)——知性的活动,97;继观想之后,并且为其所制約,164;接近关系,連續关系和类似关系独于知性作用之外并在其前,168;在各个对象之間永远观察不到任何实在的联系,260;建立在想像上或我們观念的活泼性上,265;我們不能单单坚持“知性即想像的概括的和較为确定的特性”,因为“知性当它单依照它的最概括的原則活动时,就完全推翻它自己”,267(比較 182 及以下);与想像相对立,371 注;矫正了感情的倔强性,489。借着改变感情的方面,492;知性也和感情一样,是人性的一切活动所必需的;捏造了“自然状态”的那些哲学家只考虑到后者的作用,沒有考虑到前者的作用,493;改正了感官的现象,632。

职责(duty)参看义务条,道德条。

直观(intuition)——是知識和确信的一个来源,它觉察到四个可理証的关系中的三个,即类似,相反和任何程度的性质,70;并不报告我們說一种存在的开始必然要一个原因,79。

直接的(direct)——直接的情感(参看該条),278, 438。

质料(material)——质料因 171。

中立(indifference)=机会,125, 408;中立的自由与自发的自由相混淆,407。

忠順(allegiance)——参看政府条,539 及以下各頁。

忠心(loyalty)——頑固时,就成为迷信,562。

終極(final)因——171。

重視(esteem)——对富貴人士的重视,357 及以下,主要由同情发生而不是由希冀利得心发生,361(比較 616);爱情和重视,608 注。

自发性(spontaneity)——自发性的自由与猛烈性对立,407(参看必然性条,§ 2)。

自我(self)(参看同一性条,§ 4,心灵,同情条)。

自然(nature)

§ 1. 自然的作用“独立于我们的思想和推理”以外,即是接近关系、接續关系、类似关系,168;自然的复杂性,175;自然中有少数单纯的原则,282、473、528(比較 578);自然界比精神界更充滿着矛盾,232。

§ 2. “自然借着一种绝对而不可控制的必然性,不但已决定我们要呼吸和感觉,而且也决定我们要进行判断”,183;强迫怀疑家同意有物体的存在,187;决定驕傲的对象,286—8;与习惯并不是对立的,因为“习惯只是自然的一个原则,并且由那个来源获得它的全部力量”,179;人性的变化无常,283;作为德的来源是和利益及教育相对立的,295;自然=心灵的本然结构,是一种任意的和本然的本能,368(比較 280—1);=任何物种所共有或与之不可分离的东西,484。

§ 3. 自然状态是一个哲学上的虚构,493;正像黄金时代的那个诗意的虚构一样,494;在一个自然状态中,没有财产,没有许诺,501;人类的最初状态和状况可以正确地认为是社会性的,493;自然法,484,520,526,543(比較正义条,§ 1);不能被国际法所取消,567。

自然的(natural)——

§ 1. 自然的关系与哲学的关系相对立,13,170(参看原因条,§ 6, O);与规范的相对立:我们的錯誤推理是自然的,正如疾病之为自然的一样,226;与人为的相对立(参看该条),117,475,489,526,619,与本然的相对立,280,281;=本然的,368;与神奇的相对立,474;与稀奇而不寻常的相对立,549(比較 483);与政治的相对立,528;我们的政治职责之所以被发明,主要是为了我们自然的职责,543;自然的证据与概然的证据,404,406。

§ 2. 自然的和道德的义务(参看该条),475 注,491;对于踐約没有自然的束縛力,516 及以下;只有当一种行为是被一种自然的情态所需要时,只有当我们对那种行为有一种趋向,就如我们对人道和其他自然德性的趋向那样时,我们才对那种行为有一种自然的义务(束縛力),518,519,525(比較 546);自然的义务(束縛力)=利益,551;道德的义务随着自然的义务变化,569;說德与自然是同义的,那是最没有哲学意味的說法,475;自然的德或恶,是那些不依靠于人为手段和設

計的德, 574 及以下(比較 530); 我們所自然贊許的那些性質, 都有求致人類福利的一種趨向, 並且使一個人成為社會中的一個良善成員, 578 (比較 528); 即是柔順、慈善、博愛、慷慨、公道, 578; 由自然的德發生的那種善, 發生於每一單個行為, 而卻不發生於單個的正義行為, 579 (比較 497); 自然的才能, 為什麼與道德的德相區別呢, 606 及以下(參看道德條, § 4)。

自私性(**selfishness**)——人的自私性, 被人們估計得太高了, 因為“我們很少遇到一個人, 他的仁厚的愛情總加起來不超過他的全部自私的感情”; 可是每個人仍然愛自己甚於愛其他任何單一個人, 487; 正義的一個來源, 487 及以下, 494, 500; 廣泛的同情(這是我們道德情操的來源)和狹窄的慷慨(這是人類自然而有的)之間的矛盾, 是正義的來源, 這個矛盾被通則所消除了, 586; 自愛, 480。

自由(**liberty**)(參看必然條), 400 及以下, 瘋人沒有自由, 404; 只能=機會, 407; 自發的自由和中立的自由被人混淆, “與猛烈性相反的自由和意味着必然性和原因之否定的那種自由”被人混淆, 407; 虛假的自由感覺: 企圖證明它的那種謬誤實驗, 408; 自由學說和宗教, 409; 自由與選擇, 461 注; “說凡自主的事情就是自由的, 是一個不正確的結論”, 609。

自由意志(**freewill**)(參看必然性、自由、意志各條) 312, 314, 399, 及以下, 609。

宗教(**religion**)——宗教和哲學, 250; “宗教的錯誤是危險的, 哲學中的錯誤只是可笑的”, 272; 宗教是自由學說所以通行的一個原因, 雖則必然學說不但無害於宗教, 而且為宗教所必不可缺, 409 及以下; 如果由於一個學說危及宗教, 而就譴責它, 那是一個“有過失的推理方法”, 409 (比較 241, 271 及以下); 以神迹為依據, 474。

宗教儀式(**ceremonies**)——它們對想像的影響, 99。

主體(**object**)——主體和實體, 242 及以下; 主體中的性質和起作用的性質有所分別, 兩者合起來才構成原因, 279, 285(參看驕傲條)

組合的(**composite**)——一切物體的組合性, 219。

尊敬(**respect**)——尊敬和鄙視, 389; 愛與謙卑的混合, 390。

作用(**efficient**)——作用因與形相因等無所分別, 171(參看原因條, § 10)。

陈尘若编写

作者生平和著作年表

〈诞生和成长〉

◎一七一一年◎

·诞生·

▲四月二六日：大卫·霍姆 (David Home*) 诞生于英国北部苏格兰爱丁堡郡奈因微尔斯 (Ninewells) 镇贵族家庭里。

他排行第三，上有兄约翰·霍姆 (John Home, 1709—85) 姊卡德琳·霍姆 (Katherine Home 1710?—90)，他们的父母，约瑟·霍姆 (Joseph Home, 1681—1713) 和卡德琳·福尔科内 (Katherine Falconer, 1683—1745) 结婚于 1708 年一月，一个三十岁，一个二十八岁。

约瑟·霍姆是老约翰·霍姆 (John Home, 1657?—1695) 的第三个孩子、长男。老约翰·霍姆于妻子 (1678 年结婚) 生下第五个孩子后故世不久即续弦 (1686 年)，第二个妻子婚后不及年也故世，再娶的是牛顿镇大卫·福尔科内爵士 (Sir David Falconer) 的寡妻玛丽·福尔科内 (Mary Falconer, 娘家姓 Norvell, 后称 Mary Home)，她有七个孩子，其中叫卡德琳的，后来和约瑟成亲。

他们政治上倾向辉格党，宗教信仰上属长老会 (Presbyterians)。

△十七十八世纪之交，英国唯物论哲学家霍布士 (1679 年) 洛克 (1704 年) 先后去世。“霍布士和洛克亲眼看到了荷兰资产阶级的较早的发展 (他们两人都曾经有一个时期住在荷兰)，而且也看到了英国资产阶级的最初的政治运动，英国资产阶级曾经通过这些运动冲破了地方局限性的圈子，还看到了工场手工业、海外贸易和开拓殖民地的已经比较发展的阶段；特别是洛克，他的著作就是属于英国政治经济学的第一个时期的，属于出现股份公司、英国银行和英国海上霸权的那个时期的。”**

△霍布士已故，洛克还健在，在这期间，主观唯心论哲学家乔治·贝克莱 (George Berkeley) 于 1685 年诞生。本年，他在爱尔兰都柏林三一学院任教堂神甫，不久前发表《人类知识原理》 (The Principles of Human Knowledge, 1710 年五月)。

◎英国斯图亚特朝末代女王安娜 (Anne, 1665—1714, 1702 年登基) 在朝。苏格兰自从 1707 年接受联合条款 (Articles of Union) 而和英格兰合并, 就成为不列颠王国一部分, 在安娜的统治下。

◎西班牙王位继承战争 (1701—14) 在进行。国王查理二世无嗣而终, 法国波旁王室和奥地利哈布斯堡王室都争着要继承王位, 双方纠合各自势力, 构成了英国、荷兰、意大利、普鲁士都卷进去的大规模战争。

* Home 一字, 据司各特 (Sir Walter Scott), 在苏格兰早期文献中, 拼写为 Heume, Hewme, Hoome, 见《评论季刊》(Quarterly Review) 第 70 号第 170 页, 转引自希尔, 第 10 页。

** 见马克思、恩格斯《德意志意识形态》。《马恩全集》3:481—82。

· 一七一二年◎一岁 ·

◎英国掌权的托利党*自 1710 年竞选胜利后, 趁本国同盟一方力量尚稍占上风, 向敌对的法国建议媾和, 促成了在荷兰乌特勒支开始和谈, 而于下年先后签订几项乌特勒支和约, 结束西班牙王位继承战争。

这样, 法国国王路易十四之孙腓力普五世·安茹公爵固然可遵故查理王遗嘱登基, 但是有条件, 这就是西、法两国不能由一个国王统治, 西欧各国以此限制法王利用机会兼领西班牙而称霸欧洲; 英国则通过和约取得法国在美洲的殖民地以及其他地方。

法国霸业从此大势已去, 新霸主——英国正代之而起。

* 托利党 (Tory) 和辉格党 (Whig), 又译: 保守党、维新党, 见《卢梭时代的英国》29, 台北幼狮文化事业公司, 1977 年; 王党、民党, 见《近代欧洲政治社会史》418, 商务印书馆, 1937 年; 保守党、民权党, 见《英伦欧陆的改革》144, 台北幼狮文化事业公司, 1976 年。

· 一七一三年◎二岁 ·

△“贝克莱和狄德罗都渊源于洛克”。* 洛克的经验论的唯心主义因素为“英国哲学中的一种神秘唯心主义”所利用, 洛克的唯物主义认识论、感觉论则由法国百科全书派狄德罗、孔狄亚克等继承, 他们是十八世纪法国大革命前十分活跃的一批启蒙思想家。

最初一批早在十七十八世纪之交就相继诞生: 孟德斯鸠 (1689) 伏尔泰 (1694) 魁奈 (1694) 布丰 (1707) 拉美特利 (1709) 马布里 (1709); 接着又一

批，激进而干练者：卢梭(1712)雷纳尔(1712)狄德罗(1713)爱尔维修(1715)孔狄亚克(1715)达兰贝(1717)霍尔巴赫(1723)杜尔阁(1727)等。

△贝克莱的《海拉和菲伦诺对话三篇》出版。**

* 见列宁《唯物主义和经验批判主义》。《列宁全集》14:124。

** 中译本：黄秀弘译《柏克烈著：海纳士、腓罗诺士对话三篇》，收于《基督教历代名著集成〔第二部第十四卷〕近代理想主义》(658页，1—128，香港基督教辅侨出版社，1961年，商务印书馆藏)。

· 一七一四年◎三岁 ·

◎八月：女王安娜去世。安娜女王的弟弟詹姆士三世坚持天主教信仰，无权继承，避居法国。汉诺威选侯苏非公主(Princess Sophia)是英王詹姆士一世的孙女，新教徒；德国汉诺威选侯根据英国新教徒王位继承法前来伦敦登基。苏非公主的儿子于其母新丧两个月后得到安娜女王死讯即以乔治一世(George I, 1660—1727, 1714/27)称号成为英王。

◎辉格党在选举中获得重大胜利，结束了托利党短暂的执政。

· 一七一五年◎四岁 ·

△苏格兰阿伯丁的第十代马里沙尔伯爵(10th Earl of Marischal)乔治·基思(George Keith, 1693—1778)兄弟(James Keith, 1696—1758)参加雅各拜特党(Jacobite)*起义，失败后，兄遭逐夺公权、财产没收，于是兄弟俩相继出亡大陆。

◎苏格兰爆发反英起义。英国资本主义的发展使苏格兰农民在土地被剥夺过程中生计无着，遂把恢复斯图亚特王朝看作保持宗法农业结构的途径，而支持雅各拜特党起义。起义所提出的恢复斯图亚特王朝口号实际上当然具有更广泛深刻的历史意义。起义于下年九月被镇压。

* 又译：詹姆士二世党人、帝王神权论者，见郑易里《英华大辞典》666，1957年，时代出版社。

· 一七一六年◎五岁 ·

△爱丁堡一群青年，有学神学的，也有学法律的，在一家小旅店聚会。后来组成团体也就因旅店而称兰肯俱乐部(Rankenian Club)。他们跟贝克莱

主教联系,受到主教夸奖,说“不列颠北疆只有这批青年最理解我的体系”。后来,1725年他筹划到百慕大群岛*筹办教会大学,还表示欢迎他们前去。

俱乐部成员是:麦奇(Charles Mackie) 麦克拉林(Colin Maclaurin 1698—1746) 特恩布尔(George Turnbull) 华莱士(Robert Wallace 1697—1771) 威斯夏特(William Wishart ?—1754) 等。

△德国科学家、唯心主义唯理论哲学家莱布尼茨(Leibniz, 生于1646年)在汉诺威去世。五十年间,大陆上两位著名的唯理论者,另一位是唯物主义唯理论者斯宾诺莎(Spinoza, 1632—1677)先后去世了。

* 又译:贝缪德群岛,见《论十六世纪末十八世纪初西欧哲学》第289页,三联书店,1961年。

· 一七一七年◎六岁 ·

△麦克拉林任阿伯丁马里沙尔学院数学教授,直至1726年。

· 一七一九年◎八岁 ·

◎十一月:乔治一世以汉诺威选侯身份和瑞典国王签订斯德哥尔摩条约,争得布累门(不来梅)和弗尔顿两地。

· 一七二一年◎十岁 ·

◎罗伯特·华尔波尔爵士(Sir Robert Walpole, 1676—1745)任政府首脑,直至1741年。

· 一七二二年◎十一岁 ·

△三月十一日:英国自由思想家、唯物论哲学家约翰·托兰德(John Toland, 生于1670年)去世。

上起切尔伯雷的赫伯特男爵(Edward Herbert of Cherbury, 1st Baron, 1583—1648),在英国资产阶级革命的重要阶段,宗教改革进行过程中,陆续涌现一大批自然神论者、自由思想家,诸如舍夫茨别利伯爵(3rd Earl of Shaftesbury, 1671—1713) 柯林斯(Anthony Collins, 1676—1729) 惠斯东(Whiston, 1653—?) 丁铎尔(Matthew Tindal, 1653—?) 等等,而以洛克

影响为最大最广泛,以托兰德思想为最深最彻底。

他们的观点相互补充,蔚为大观,形成了强大的思潮,不仅在国内打击了唯心论,而且促进了法国无神论的成长,推动了德国唯物论、启蒙运动。

· 一七二三年◎十二岁 ·

▲二月二七日:进爱丁堡大学*,在校董事司各特教授(Regent William Scot)的希腊语班学习**。

△巴克斯特(Andrew Baxter)到奈因微尔斯附近的邓斯堡(Duns Castle)教家馆,不久即结识大卫·霍姆家的常客、法官亨利·霍姆(Henry Home, 1696—1782),一起常漫谈基尔(John Keil)根据牛顿学说写成的《物理学导论》(Introduction to Physics)和洛克的《人类理智论》(Essay Concerning Human Understanding),他们由探讨因果作用(theory of causation)而集中讨论《理智论》第二卷第二一章能力(Power)。

* 苏格兰是当时文化较发达,民族特点较显著的地区,就大学而言,圣安德鲁斯(St. Andrews)早就设立一间,格拉斯哥大学也颇有历史,爱丁堡(1582年)阿伯丁(1593年)两处的大学算是新办的。爱丁堡的校长是惠夏特牧师(Rev. William Whishart, the Elder)。学校有四个班,第一班学拉丁语,第三班学逻辑、形而上学,教授为德拉蒙特(Colin Drummond),第四班学自然哲学,教授为斯图尔特(Robert Stewart),他是笛卡尔主义者,后拥护牛顿学说。

** 休谟早年的笔记第二本上有希腊喜剧诗人伊壁查米(Epicharmus)的名言 νῦν θε, καὶ μέμνηδο ἀπιστεῖν / Keep sober [or Be sober-minded] and remember to be sceptical (头脑要清醒,凡事持怀疑)。盖里格认为 E. 言应为 νῦν θε καὶ μέμνησο' ἀπιστεῖν, 见《书信集》1:173。莫斯奈指出,雅可比(F. H. Jacobi)在《休谟论信仰,或唯心论和实在论》(David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, Ein Gespräch, Breslau, 1787)卷首也引用此句。

· 一七二四年◎十三岁 ·

▲在德拉蒙德教授的逻辑、形而上学班学习,教授的个人兴趣*影响他重视自然科学。

△利奇曼(William Leechman, 1706—85)毕业于爱丁堡大学;不久,任默里(William Mure of Caldwell, 1718—76)的家庭老师。大约在校时霍姆就与利奇曼面识,由此,霍姆通过利奇曼而与默里熟悉。

△德国哲学家康德诞生于普鲁士东部城市哥尼斯堡。

* 德对“新哲学”有浓厚兴趣,大概他在班上介绍了自己对牛顿、洛克的看法,并且四年后,爱丁堡大学六教授支持彭伯东(Henry Pemberton)所著《牛顿哲学概观》(View of Sir Isaac Newton's Philosophy)的出版时,德列名于支持者名单上。

· 一七二五年○十四岁 ·

▲在历史班教授马基(Charles Mackie)指导下,用英文写《历史论文:论骑士制和现代荣誉》(An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour)*。

▲霍姆家是小地主,父早丧,家产不多,母亲独力支持家庭,经济既不富裕,本年又遭火灾,只得退学还乡自学**。

* 论文八页长,由莫斯纳(Mossner)重刊并撰文介绍于《现代语言学》(Modern Philology)第45卷(XLV),1947年。

** 关于他的出身和行事,恩格斯说过:正如对一个苏格兰人所应当希望的那样,休谟对于资产阶级赢利的羡慕,绝不是纯粹柏拉图式的。他出身贫穷,可是后来却达到每年一千镑的巨额进款……。他是对“教会与国家”颂扬备至的辉格党寡头统治的热烈拥护者,为了酬谢他的这些功劳,所以他最初得到巴黎大使馆秘书的职务,后来得到更重要的、收入更多的副国务大臣的官职。(见《马恩全集》20:265)

· 一七二六年○十五岁 ·

▲在家进修法官业务知识,经常向亨利·霍姆法官请教;同时,浏览一般文学作品。

△五月:法国戏剧家、启蒙学者伏尔泰(Voltaire, 1694—1778, 三二岁)无理受押于巴斯底监狱,出狱后被解出国,流亡到伦敦。

△牛顿学说的拥护者麦克拉林从阿伯丁马里沙尔学院转来爱丁堡大学,任数学教授,直至1746年。

· 一七二七年○十六岁 ·

△逐渐涉猎古典文学著作。当时(爱丁堡)有两位书商拉姆齐(Michael Ramsay)和金凯德(Alexander Kincaid, ?—1777),前者本身是诗人,其子阿伦·拉姆齐(Allan Ramsay, 1713—84)和霍姆是少年朋友;后一书商四十年代承印霍姆著作。霍姆在家进修时颇得两书商善待和照顾,开始对苏

格兰诗歌发生兴趣。

△三月：英国物理学家、数学家牛顿去世，伏尔泰参加在伦敦威斯敏寺举行的葬礼。

△法国怀疑论哲学家贝勒(Pierre Bayle, 1647—1706)的《全集》(Œuvres diverses, 1727—31)开始出版。

◎英王乔治二世 (George II, 1683—1760) 登基。

· 一七二八年◎十七岁 ·

△贝克莱随蒂兰肯俱乐部成员、肖像画家史密伯特 (John Smibert) 渡洋前往北美罗得斯岛筹办大学。

◁研究和著述▷

· 一七二九年◎十八岁 ·

· «人性论»酝酿阶段 ·

▲春季：读洛克、贝克莱著作后，自信有得，于是，改变进修方向，放弃法学，决定专攻哲学。*

▲开始探讨思维的新境界 (a new Scene of Thought)，逐渐想到试用实验推理法于精神科学(后来，这成为《人性论》一书的副题)。

▲病半年，九月痊愈。

▲学习法语。

◎英、法、西、荷四国缔结塞维尔条约，承认西班牙王腓力之子查理为意大利巴尔马和塔斯卡尼两公国继承人。

* 参看◎格罗斯：休谟版本志，收于《伦理、政治、文学短著》，并◎1727年七月致拉姆齐 (M.R.) 函。显然，他认为“对于…人类理性法庭 (the tribunal of human reason/суд разума) 的最重要问题，我们…仍然愚昧无知”，自己则有信心出来澄清阐述(见《人性论·引论》)。

· 一七三〇年◎十九岁 ·

▲冬季：赴爱丁堡。

△爱丁堡大学逻辑教授 (1730—74) 斯梯文森 (John Stevenson) 讲洛克而不是讲亚里士多德；所讲修辞学、文学评论，给学生印象深刻。

· 一七三一年◎二〇岁 ·

▲春季: 返乡, 注意身体锻炼, 留心饮食。

△剑桥柏拉图学派卡德沃思牧师* (Rev. Ralph Cudworth, 1617—88) 遗著《论不朽的道德和不变的道德》(Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality) 出版。

◎伦敦《历史年鉴》(Historical Register, XVI 317—17) 报导法国巴里神父 (Abbé Pâris, François de Pâris, 1690**—1727) 在坟地显灵的奇迹。

◎爱丁堡医学界人士发起组织技术和科学促进会, 并开始出版《医学论文和观察报告》(Medical Essays and Observations), 受到英国和大陆各地人士欢迎。

* 又译: 寇德沃尔特, 见涂纪亮译《爱尔维修的哲学》349, 书名: 论永恒的和不朽的道德。

** 《人类理解研究》译本作 1609, 系排误, 见第 110 页。这个译本, 缺 F 本所添一条长注, 注文详细介绍这个神迹一时怎样轰动社会, 造成思想混乱。

· 一七三二年◎二一岁 ·

▲经常参考查阅贝勒 (Bayle) 的《历史批评辞典》(1697年) 和《全集》(1727—31 年)。

▲三月: 身体时好时坏, 体质大不如前。稍好后, 即约请老拉姆齐来奈因微尔斯一游。

▲计划撰写《人性论, 试用实验推理法于精神学科》(A Treatise of Human Nature, being An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects)。

· 一七三三年◎二二岁 ·

△友人小拉姆齐离开爱丁堡书店, 前往伦敦学习艺术。

▲夏季: 加强身体锻炼, 学习自然哲学。

◎约翰·开伊发明“飞梭”, 大大提高织布效率, 纺织工业大发展。

· 一七三四年◎二三岁 ·

· 从商不成 ·

▲年初, 经过伦敦到英格兰西南部海外贸易港口布里斯托尔 (Bristol),

供职于糖商的铺子里,这家糖商从非洲、美洲(西印度群岛)进口货物。

▲结识青年伯奇 (James Birch) 皮奇 (John Peach) 勇格 (Will Yonge) 等。

▲有人说,在这里结识辉格党人、自然神论者摩根 (Thomas Morgan)。

▲鉴于英格兰人念 Home 为 Hume, 主动将姓氏霍姆改拼写为休谟* (Hume)。

▲仲夏: 赴法学习,经巴黎,转往东北百余里外的兰斯 (Rheims / Reims) 城。

▲在巴黎受到骑士拉齐斯 (Chevalier Andrew Michael Ramsay) 的接待,后者并介绍在兰斯的友人给休谟。

▲在巴黎去看所谓巴里神父显灵究竟是怎么回事。

▲小城兰斯,居民只有四万,他寄居于教区神学博士戈迪诺 (Jean Godinot) 家,约一年,开支八十镑。

▲结识⊖兰斯大学修辞学、人文课程教师、扬森派、反笛卡尔主义者布吕神父 (Abbé Noel-Antoine Pluche),⊙介绍牛顿学说给法国人的普伊 (Louis-Jean Lévesque de Pouilly), 后者访问过英国,与牛顿面识,1720 年指导过博林布鲁克 (Bolingbroke 1678—1751) 学习哲学,当时博正在法避难。

▲读洛克《人类理智论》,贝克莱《人类知识原理》。

△英国经济学家,重农学派先驱,货币数量说代表杰科布·范德林特 (Jacob Vanderlint, ?—1740) 的《货币万能,或试论怎样才能使各阶层人民都有足够的货币》(Money answers all things: or, an Essay to make money sufficiently plentiful amongst all ranks of people) 出版于伦敦**。

* 又译: 谦谟,见上海《东方杂志》第 17 卷第 2 号(1920 年二月)陈朴文;又见朱进译述《伦理学导言》(美·薛蕾原著)第 99 页,商务印书馆,1921 年;侯模,见谢蒙编《新制哲学大要参考书》第 135 页,上海中华书局,1914 年;胡米,见郭凤翰译《世界名人传略·英国·张伯尔世界名人字典》选译] H 字第 42—43 页,上海山西大学堂译书院译,商务印书馆,1908 年,中华书局图书馆藏。日文: ヒューム。俄文: Давид Юм。

** 马克思指出: 把范德林特的著作(即《货币万能》)同休谟的《论丛》(即《政治论》,《论丛》的第一集,马克思使用的是 1777 年版)仔细对照后,我丝毫不怀疑,休谟知道并且利用了范德林特这部在别的方面也很重要著作。(《马克思全集》23:143 注文)

· 一七三五年◎二四岁 ·

· 法国之行〔一〕学习 ·

▲从兰斯转往安茹的拉弗来舍 (La Flèche), 这里位于巴黎西南三百里地, 居民五千, 物价低廉; 一家耶稣会中学 (笛卡尔、梅桑内的母校), 上百名耶稣会士。

▲结识市长康 (François-Michel de la Rue du Can); 结识从图尔的耶稣会中学来的神父格雷塞 (Père Jean-Baptiste-Louis Gresset), 后者年不过二六岁, 教龄已达十年, 从事文学活动。

▲在耶稣会中学藏书丰富的图书馆 (1762 年, 达四万卷) 找到笛卡尔、马尔布朗士、阿尔诺、尼科尔等人的著作, 也看到伏尔泰的匿名著作《哲学书简》 (Lettres philosophiques sur les Anglais, 1734 年, 鲁昂) 马尔齐 (Nicolas de Malezieu) 的《几何学读本》 (Eléments de Géométrie de M. le duc de Bourgogne)。

· 一七三六年◎二五岁 ·

· 《人性论》撰写阶段 ·

▲集中精力撰写《人性论》, 进展顺利。

◎英国议会撤销“禁止女巫蛊惑条例” (Witches Act)。该条例自上世纪颁布以来, 实际上为宗教顽固势力所利用, 他们勾结地方反动人士, 不时以“女巫”罪名陷害稍萌异志的修女、平民妇女, 后更扩而大之, 诬陷普通自由思想者。议会开明人士鉴于公正舆论之压力, 群起而反对才得以经过多年反复辩论予以废除。

· 一七三七年◎二六岁 ·

▲年中, 《人性论》(主要是前两卷)完稿。

▲取道图尔(八月)经巴黎回伦敦(九月中旬)。

▲尽力通过苏格兰在京人士 (爱丁堡时期的同学米切尔 [Andrew Mitchell] 本年成为议员, 进入国会) 的关系, 接洽《人性论》出版事宜。

◎十一月: 英王乔治二世的王后卡罗琳 (Caroline) 去世。她生前关心学术文化, 伦敦西南里士满 (Richmond) 市郊公园由她建议而建立哲学纪念亭, 树立培根、洛克、牛顿、克拉克半身雕像。

· 一七三八年◎二七岁 ·

▲欣赏伦敦正方兴未艾的戏剧演出活动: 莎士比亚(1564—1616)十六个剧本、本·约翰生(Ben Johnson, 1573—1637)和王政复辟时期的戏剧、爱丁堡时期的同学苏格兰戏剧家马勒特(David Mallet)唐姆逊(James Thomson)的剧本, 这些新旧剧本正在伦敦开始得到演出的机会, 观剧成为城市居民一种娱乐, 受到市民的欢迎。

▲夜晚经常出入彩虹咖啡馆(Rainbow Coffeehouse), 参加一些人的哲学闲谈。参加者有○同学坎宁安(Alexander Cunningham, 后为爵士[Sir Alexander]) ○法国新教徒流亡人士(例如: 德马泽* [Pierre Desmaizeaux]) 等人。

△下半年: 同乡、童年友人拉姆齐(M.R.) 来京。

▲九月: 和切伯塞(Cheapside)的出版商诺翁(John Noon)签订《人性论》出版合同, 印数一千, 得五十镑, 应得合订本12部。

○三月: 英国海外贸易大发展, 自从海上打垮西班牙无敌舰队后, 与西班牙的矛盾加剧; 常川西属美洲走私的英国船只不时被捕捉, 西班牙海岸部队本年割掉英国走私船长詹金斯的耳朵以示惩戒。

* 德是贝勒传记作者、遗著处理人, 与英国自由思想家柯林斯、第三代舍夫茨伯利伯爵、艾狄生(Addison)等人常相过从, 并在出版于阿姆斯特丹的所编杂志上报导英国思想界出版界消息。

· 一七三九年◎二八岁 ·

· 《人性论》出版 ·

▲一月: 《人性论》第一卷: 论知性(Of the Understanding) 第二卷: 论情感(Of the Passion), 匿名出版于伦敦, 价十先令*。

▲二月: 以新著赠 ○德马泽 ○布里斯托尔主教巴特勒博士(Bishop Joseph Butler, 1692—1752) ○诗人蒲伯(Alexander Pope) 等。

▲三月: 离开逗留了十七个月的伦敦, 回家乡。

▲英国的期刊: 伦敦的《君子杂志》(Gentleman's Magazine) 爱丁堡的《苏格兰人杂志》(Scots Magazine) 披露了出版消息。

▲在大陆, ○来比锡的《学者工作新报》(Neuen Zeitungen von gelehrten Sachen) 于五月号报导书讯时, 称作者为新的自由思想家(a new free-thinker); ○阿姆斯特丹的《欧洲学者著述分类书目》(Bibliothèque raisonnée

des ouvrages des savans de L'Europe) 在夏季第二号伦敦文讯栏披露了作者姓氏;③海牙的《新书目》(Nouvelle bibliothèque, ou histoire littéraire des principaux écrits qui se publient) 于十月号;④《英国书目》(Bibliothèque briannique, ou histoire des ouvrages des savans de la Grande-Bretagne) 于最后一号都报导了出版消息,前者把休谟的道德观点和赫奇逊 (Francis Hutcheson, 1694—1746) 联系起来,后者认为作者的逻辑、形而上学导源于洛克。

▲十一月: 请求友人介绍家庭教师职务, 未成。

▲冬季: 往西去格拉斯哥, 以第三卷部分手稿请伦理学教授赫奇逊提意见, 并以第一、第二卷奉赠以请教, 自后即和赫书信往来。

◎英国、西班牙发生“詹金斯耳朵”之战(1739—48), 英国要强力争夺西班牙在美洲的殖民地。

* 德译本: Eine Abhandlung über die menschliche Natur。日译本: ①人性論(上)推理の實驗的方法を精神の問題に應用したる人性論。認識論の部〔第一卷: 論知性〕, 太田善男訳, 396頁, 1918年(大正七年), 阿蘭陀書房, ②〔第一卷前三章〕, 香原一勢訳, 166頁, 昭和五年, 春秋社, 均中国科学院图书馆藏。

◁思考和写作▷

· 一七四〇年◎二九岁 ·

· 为《人性论》辩护[一] ·

▲有意避开苏格兰、英格兰的出版法(Copyright Act)的制约, 想利用爱尔兰之可不受此限制, 以便立即修订再版《人性论》第一第二卷, 经赫奇逊介绍, 与爱尔兰出版商斯密(John Smith)联系匿名出版, 未成。

▲年初: 六便士小册子《哲学新著〈人性论〉一书摘要》(An Abstract of a late Philosophical Performance, entitled A Treatise of Human Nature) 匿名出版于伦敦。《摘要》本拟以读者投书形式寄交《学者轶事》(History of the Learned) 以打破舆论的沉默, 恐得不到发表机会, 遂交出版商*。

▲春季: 去伦敦, 和赫奇逊所介绍, 经手赫著的另一出版商朗曼(Thomas Longman)洽商出版《人性论》第三卷, 结果十一月见书, 价四先令。

▲亚当·斯密(1723年生, 十七岁)到牛津大学学习(1740—46)。

◎当时爱丁堡人口约五万, 是苏格兰政治、学术、时尚的中心。

* 本书于1938年, 由凯恩斯(J. M. Keynes and P. Sraffa)等交剑桥重印, 附

有导言。

· 一七四一年◎三〇岁 ·

▲回到奈因微尔斯镇以来,对于《人性论》大部头著作受到冷落一事常与亨利·霍姆交换意见,认为问题是表达方式不对头,而启蒙运动以来,报刊流行,早年艾狄生、斯梯尔(Richard Steele, 1672—1729)等主编的《旁观者》(The Spectator, 711—12, 1714)《闲话报》(The Tattler, 1709—11)《监护报》(The Guardian)《英国人》(The Englishman, 1713—14)就都以短文吸引读者。

▲以十二篇短文编为《伦理和政治短著集》* (Essays Morals and Political) 交爱丁堡出版商金开德(Alexand Kincaid)匿名出版,印一千五百册。

▲复习希腊文。

* 又译:道德经验和政治经验(Опыты нравственные и политические),见《哲学史》1:490。本版,格罗斯编为A本;1742年再版本为B本;第二集为C本。1748年的第三版为D本。

· 一七四二年◎三十一岁 ·

▲一月:以十五篇编为《伦理和政治短著》第二集出版于爱丁堡。共得约二百镑,个人生活有了保证。

▲年中:第一集修订再版,删去其中七篇。

▲第二集的《罗伯特·华尔波尔爵士的品质》(A Character of Sir Robert Walpole)当即受到注意,为《君子杂志》《伦敦杂志》《苏格兰杂志》所转载,不久这位首相就下台。

△结识诗人布莱克洛克(Thomas Blacklock, 1721—91),这位幼年患天花致盲的诗人穷困潦倒,他的第一部诗集(1746)因起义而滞销,生计无着,休谟即接济他五年,后来第二部诗集出版时(1754)休谟向许多友人推荐。

◎二月:华尔波尔内阁因发生不光采的所谓詹金斯耳朵之战并严重失利而倒台。

· 一七四三年◎三二岁 ·

▲六月：住爱丁堡。

▲读同学、格拉斯哥大学神学教师利奇曼的布道之讲词《论祈祷的特性、合理性和好处：驳反对祈祷》后，致函默尔，指责利奇曼是“可恶的无神论者”（a rank Atheist）。

▲十二月：在乡下奈因微尔斯，母病。

◎英国和新加冕的波希米亚王马利亚·泰利萨结盟，以意大利某些地区给予萨地尼亚（Sardinia）。

◎英国利用奥地利王位继承战争之机，反对法国，夺取其在北美洲的殖民地。

· 一七四四年◎三三岁 ·

▲爱丁堡教授普林格博士（Dr John Pringle, 1707—82）于两年前离职去弗兰德英军中任军医。休谟事先征得市长科乌特（John Coult, 后来的 Lord Provost, 1699—1751）同意，向学校自荐担任伦理学和精神哲学（Pneumatic Philosophy）教席，校长惠夏特（Wishart）以休谟著有《人性论》为由极力反对，争取到十五张反对票，支持休谟者仅有十二票，包括在宗教观点上与休谟意见不一致的华莱士一票。

▲四月：适逢支持休谟者缺席，市会议选定赫奇逊接任。

▲夏季：谢绝某贵族提出任其子导游教师的邀请。

◎二月：法国支持斯图亚特王系复辟活动，支持从苏格兰攻英。

· 一七四五年◎三四岁 ·

· 为《人性论》辩护〔二〕 ·

▲二月：应第三代安南戴尔侯爵（Annandale, George, 3rd Marquess of, 1720—92, 二五岁）的邀请，前往英格兰担任他的教师。侯爵于1738年一度精神错乱，由专人照顾和教育。休谟到伦敦去接他，见他对《伦理和政治短著》有好感，休谟对教育工作稍具信心。然后，一同前往伦敦西北三十公里的韦尔德豪尔（Weldehall）庄园（在圣·阿尔班〔St. Alban〕，属哈德福郡〔Hertfordshire〕）。

相处半年还颇融洽，逐渐，护理事务多于导师工作，薪俸争执也随之而

生。

▲春季：母亲卡德琳·霍姆 (Katherine Home) 死。*

▲夏季(五月?)：亨利·霍姆未征得休谟同意，把休谟在谋大学职位期间写给科乌特的信，信上批驳校长对他提出的六点责难，亨利把信题为《一位先生给爱丁堡一友人，谈一些材料上所胡说的关于宗教和道德的原理，还归之于是一部新出版的〈人性论〉所提出》(A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh: Containing some Observations on a Specimen of the Principles containing Religion and Morality, said to be maintain'd in a Book lately publish'd, intituled, A Treatise of Human Nature)**。

▲经常进京，一则为侯爵家族事务，一则大约也为到各图书馆查阅资料。

▲七月：开始改写《人性论》第一卷为《哲学短著：论人类理智研究》(Philosophical Essay concerning Human Understanding)。

▲撰写《伦理和政治短著三篇》。

○詹姆士二世长孙、查理·爱德华·斯图亚特亲王 (Prince Charles Edward Stuart) 少觊觎王位者 (Young Pretender) 于七月潜入苏格兰，雅各拜特党做内应，再度起义，九月占领爱丁堡，南下英格兰。

* 休谟在《自传》上写道：“我在 1749 年回家去，和我的长兄在他的乡舍中住了两年，因为我的母亲在此时已经去世了。”但，1745 年六月十三日，他写给亨利·霍姆的信提到他收到母丧家书。看来仍宜以此信为据，而把他临终前写的《自传》关于此事所载视为记忆有误。

** 本书于 1967 年，由莫斯奈 (E. C. Mossner; J. V. Price) 等编辑，撰写导言，重版于爱丁堡。

◁投军和观察▷

· 一七四六年○三五岁 ·

· 法国之行〔二〕·

▲在韦尔德霍尔庄园一年挂零，数度入京，特别是冬季，既办事也进图书馆查阅材料。

▲四月：因侯爵精神错乱严重，工资谈判不妥，愤而离职前往伦敦。

▲五月：任陆军中将 (Lieut-General) 圣·克莱尔 (St. Clair ?—1762) 的秘书。他本有意避居法国南部潜心著述，遇上这位远亲，军事任务紧急，也就匆匆应邀入幕当僚属。

▲七月: 任务改为直接入侵法国, 以军法官 (Judge-Advocate) 身分从普利茅斯港 (Plymouth) 直驶法国莫尔比昂省 (Morbihan) 南部港口洛里昂 (Lorient) 登陆。五营军队, 四五千人, 五六十艘船, 仓促间, 无军事地图可凭, 就于九月开航, 要直捣法国西印度公司大本营。

▲入侵法国本去挽回法将萨克斯元帅在奥地利所属尼德兰 (今属比利时) 的胜利给英奥方面造成的不利形势, 围魏救赵不成, 反因行动仓卒, 毫无准备, 大败而归, 十月, 随将军回到爱尔兰的科克 (Cork, 直至下年一月)。

△友人亚当·斯密回家乡柯卡尔迪, 结识亨利·霍姆。

◎四月: 坎伯兰公爵 (Duke of Cumberland, 1726)* 威廉·奥古斯都 (William Augustus, 1726—65) 率军万二千人镇压苏格兰起义, 大败雅各拜特党人于卡罗顿 (Culloden), 少觊觎王位者查理逃法(九月), 斯图亚特复辟企图彻底失败。

* 乔治二世的第三子。

· 一七四七年◎三六岁 ·

· 心理学家 ·

▲行程: 在科克(一月), 离开爱尔兰(三月)去伦敦(四月)。

▲七月: 离开伦敦回奈因微尔斯, 进行《哲学短著: 论人类理智》定稿工作。

▲十一月: 赴伦敦。

△春季: 亨利·霍姆的《试论英国古史若干问题》匿名出版于爱丁堡, 作者放弃早年雅各拜特党观点, 接受辉格党原则。

△神学家米德勒顿 (Conyers Middleton, 1683—1750) 的《自由探讨》(Free Inquiry) 出版, 反对休谟对神迹的怀疑论观点。

· 一七四八年◎三七岁 ·

· 法国之行[三] ·

▲三月: 以军法官身份兼秘书 (aides-de camp, 共三人) 随辛克莱将军出使大陆执行秘密使命。

▲旅程: 从哈里奇 (Harwich, 二月) 出发, 到荷兰(三月), 又从布雷达 (Breda) 到尼默根 (Nimeguen), 经科隆 (Cologne, 德国) 法兰克福 (Frankfurt) 雷根斯堡 (Ratisbon / Regensburg) 维也纳(奥地利, 四月), 入米兰、都灵(五月至十一月)曼都亚 (Mantua), 然后从里昂、巴黎(十二月)回国。

▲四月:《哲学短著:论人类理智》*署名为《伦理和政治短著》作者所著出版。价三先令。

▲秋季:读到孟德斯鸠新著《论法律的精神》(Esprit des Loix, 日内瓦),当即记下意见,后转告作者(1749年)。

▲十一月:《伦理和政治短著》(第三版)**《伦理和政治短著三篇》(Three Essays, Moral and Political)二书第一次署真实姓名出版。

前书的第六篇《论爱情和婚姻》第七篇《论历史研究》(Of the Study of History)于1760年撤销。

后者包括《论神迹》(Of Miracles)《论特殊的天意和来世的状况》(Of a Particular Providence and a Future State)等。原编入《论新教的继承权》(Of the Protestant Succession)临时抽出,以免被扣上怀疑论帽子而有碍于法国之行。

▲十二月:经巴黎时,全体人员到枫丹白露(Fontainebleau)会见少僧主,后者不久就流放于意大利。

△拉姆齐骑士(已故)的《自然宗教和天启宗教的哲学原理》(Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion, Unfolded in a Geometrical Order, 两卷)出版于格拉斯哥。

△经亨利·霍姆推荐,斯密来爱丁堡讲演(1748—51年),题目为文学和文学评论(两次),法学(一次)。

◎亚琛和约签订,英法在北美洲的争夺战并未停止。

* 又译:人类理性研究(Исследование о человеческом уме),见《哲学史》1:492(下册);人类悟性之研究,见《伦理学的起源和发展》305,又见王子野译《西洋哲学史简编》(薛格洛夫主编)第170页,上海新华书店,1949年;中译本:伍光建《人之悟性论》商务印书馆;关文运《人类理解研究》商务印书馆,1981年。德译本: Eine Untersuchung über den Menschlichen Verstand, 223页,来比锡,1911年,北京大学图书馆藏。

** 德译本: Moralische und Politische Essays. 日译本: 道德および政治論。

· 一七四九年 ◎ 三八岁 ·

▲春季: 在伦敦, 应出版商米拉要求审读爱尔兰牧师 (the Reverend Philip Skelton) 反对他《论神迹》篇而准备匿名出版的《奥非马刻斯, 即天启自然神论》(Ophiomaches, or Deism Revealed), 表示支持出版。*

▲接到孟德斯鸠函,提到读了《短著三篇》,十分赞赏《论民族特性》(Of National Character)一篇强调道德精神因素高于身体因素,并托伦敦酒商斯图尔特(John Stewart of Allawbank)转赠《论法律的精神》。

▲四月:在爱丁堡,促成据孟德斯鸠的校正本摘译两章的《论法律的精神》出版。

▲孟德斯鸠表示要促成《政治论》法译本,后未果。

▲写法文长信问候孟德斯鸠,告以读《论法律的精神》后一些看法,从此两位忘年交通信联系直至孟去世。

△博林布鲁克勋爵的《致冒失者的恳切函》(A Familiar Epistle to the Most Impudent Man Living)匿名出版。小册子是写给沃伯顿的,支持休谟在《哲学短著》上反对神迹之可能性的意见。

◎辉格党内部日趋分裂。

* 休谟对学术论争、对意见不同者的态度,可由一件事以见一斑。他请出版家卡德尔(Thomas Cadell, 1742—1802)出面邀约“著文反对他的作者都来”会餐聚谈,见罗吉尔(Samuel Roger)《闲谈》(Table Talk)第106页,转引自希尔,259。

· 一七五〇年◎三九岁 ·

▲《哲学短著》再版*。

▲十二月:友人、解剖学教授卡尔伦博士(Dr. William Cullen)默尔(William Mure of Caldwell, 1718—76)马克斯威尔爵士(Sir John Maxwell of Pollock, 1751年任校长)等为他在当地大学谋取逻辑学教授席位,遭到教会执事,特别是第三代阿基尔公爵(Duke of Argyle)坎贝尔(Archibald Campbell, 1682—1761)这位左右苏格兰的人物的反对而未成。

△英国经济学家约瑟夫·马西(Joseph Massie, ?—1784)匿名出版《论决定自然利息率的原因。对威廉·配第爵士和洛克先生关于这个问题的见解的考察》(An Essay on the governing causes of the natural rate of interest; wherein the sentiments of Sir William Petty and Mr. Locke on that head, are considered)于伦敦。

“休谟就是从这部著作中得出他的利息理论的。”**

◎自1694年英格兰银行在伦敦创办以来,至本年,伦敦有二十家银行,外地有十二家。

* 据格罗斯:版本志,本版因地震之误,延至1751年始见书。格罗斯编之为F本,见《伦理、政治、文学短著》第51、第85页。

** 见《马恩全集》23(《资本论》第一卷):562注文。

· 一七五一年○四〇岁 ·

· 伦理学家 ·

△一月:斯密任格拉斯哥大学逻辑学教授。

▲《自然宗教对话录》(Dialogues Concerning Natural Religion)* 草成,稿子在爱丁堡友人手中传阅。埃利奥特(Gilbert Elliot of Minto, 1722—77)布莱尔等都奉劝他勿付梓。

▲二月:在一封信上提到“几乎读遍古籍,希腊文的和拉丁文的”**。

△三月:友人亨利·霍姆的《论道德原理和自然宗教》(Essays on the Principles of Morality and Natural Religion)匿名出版于爱丁堡。十二年前,作者连接受休谟论述有关题材的著述的赠书也不愿意,现在终于亲自深入理解,并撰写评论。亨利是一位自然神论者,政治上正从支持斯图亚特王朝转到辉格党立场,在哲学上是亚里士多德主义者,本书反对休谟,但以友好态度支持休谟探索问题。

△三月:兄约翰·霍姆成亲。

▲休谟仍和姊卡德琳作伴,同寓于劳恩市场(Lawn Market)南边里德利场(Riddle's Land)附近的西鲍(the West Bow),属爱丁堡市区。

▲参加爱丁堡哲学会(Philosophical Society of Edinburgh),并于十二月,和小门罗(Alexander Monro the Younger)两人当选为秘书。该会原为技术和科学促进会,经麦克劳伦教授(Colin Maclaurin)扩而大之,欢迎哲学、文学界人士参加(1737年),1739年道格拉斯(James Douglas, 1702—68)任主席,会务从此更形活跃。唯自1745年苏格兰起义失败后则停止活动,更兼秘书麦克劳伦去世。重新恢复活动后,两秘书继续主持编辑出版会刊(1754、1756)。

▲十二月:《人性论》第三卷重加修订,题为《道德原理探究》(An Enquiry Concerning the Principles of Morals; Charles W. Hendel 编,158页,纽约,1957年,北京图书馆藏;169页,据1777年版,1953年,上海市图书馆藏)*** 出版于伦敦。

△里德任阿伯丁马里沙尔学院(即阿伯丁大学,第五代基思所创)道德学

教授。

△拉瑟福德牧师 (the Reverends Thomas Rutherford) 的《捍卫神迹的可信性,反对哲学短论集作者》(Credibility of Miracles defended against the Author of Philosophical Essays), 牛津的亚当 (William Adams) 的《论休谟之论神迹》(Essay on Mr. Hume's Essay on Miracles) 出版。

* 德译本: Dialoge über natürliche Religion, 来比锡, 1905 年; 中译本: 陈修斋、曹棉之译, 郑之骧校, 商务印书馆, 1962 年。

** 参看: 伯顿著《休谟传》(Burton's Hume, 两卷) 1:326, 转引自希尔, xxi。

*** 德译本: Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral; 俄译本: Исследование о принципах морали, 舍维勒也夫 (В. С. Швырев) 译, 收于《休谟选集》2:209—368。书名异译: 道德原则研究, 见《哲学史》1:490; 道德原则探寻, 见郭本道《洛克、巴克莱、休谟》第 94 页, 上海世界书局, 1934 年; 道德原理的研究, 见《伦理学的起源和发展》305; 道德原理之探讨, 见庆泽彭译《近代五大家伦理学》(C. D. Broad 著) 第 65 页, 商务印书馆, 1932 年; 道德原理问题, 见张东荪《道德哲学》(648 页) 第 348 页, 中华书局, 1931 年。

◁潜读和撰史▷

· 一七五二年○四一岁 ·

· 经济学家 ·

▲二月: 在鲁迪曼 (Thomas Ruddiman) 领导下, 担任苏格兰律师公会 (the Faculty of Advocates) 图书馆 (Advocates Library, 今[1875年后]苏格兰公共图书馆) 管理员 (Keeper) 和公会书记, 年薪 40 镑。有助手古德达尔 (Walter Goodall, 1706?—66)。

▲利用图书馆藏书三万卷, 开笔撰写英国史。

▲论文集《政治论》* (Political Discourses, 304 页, 弗来明 [R. Fleming] 版, 1752 年, 北京大学图书馆藏) 出版于爱丁堡。全书包括十二篇论文: 论商业、论奢侈、论货币、论利息、论贸易差额、论权力平衡、论税收、论公债、论值得注意的习惯、论古代国家的人口稠密、论新教继承权、完美国家之我见。作者惠赠孟德斯鸠, 不久巴黎就有勒·布朗神父法译本。

“在《论货币》《论贸易差额》《论商业》这一组论文中, 休谟一步一步地, 往往甚至在奇怪的想法上, 都跟杰科布·范德林特的《货币万能》一书走。”**

▲一月: 苏格兰格拉斯哥文学社 (Literary Society of Glasgow) 成立, 斯密据《政治论》宣读“介绍休谟先生几篇论商业的文章” (Account of some

of Mr. David Hume's Essays on Commerce)。

△苏格兰人罗斯(?—1786)和格里菲思(Ralph Griffith)主办的《每月评论》(Monthly Reviews)一月号卷首文章以十九页评论道德原理探究,第二篇以二十五页评论政治论;二月号继续评论后者。

▲阿姆斯特丹的《欧洲……分类书目》(B.r.)季刊第三期以五页篇幅向大陆读者介绍该书,虽未与《人性论》相提并论,该书开始为国内外读者所重视。

△友人亨利·霍姆受封为凯姆斯勋爵(Lord Kames),任苏格兰最高宗教会议(the supreme civil court)法官。

△牧师道格拉斯(John Douglas)的《准则;或确凿的神迹》(The Criterion: or Miracles Examined)出版于伦敦。作者自己驳掉罗马天主教所宣扬的神迹又不敢怀疑圣经所提到的神迹,把休谟称为“十分机灵而古怪的作者”。

◎英国同意采用罗马教皇格里高利十三世(Gregory XIII, 1502—88)所命令实行的新历法,具体办法是宣布儒略〔·凯撒〕历(Julian Calender, 旧历)十月四日至十五日之间之十一日作废,改历当年按格里历(Gregorian Calender, 新历)计,即比儒略历提前十日;其次,以一月一日为岁首,而不以“春分日”(三月二一日)为岁首。***

* 又译:政治谈话(Полигические беседы),见《哲学史》1:490;政治讨论集,见郭本道94;政治辩论,见《马恩全集》20:739;政治论文集,见郭大力、王亚南译《国民财富的性质和原因的研究》上299。

** 见恩格斯:《反杜林论》。《马恩全集》20:259。

*** 又译:朱理安历、格累戈里历,见《中外历史年表》646;格勒哥里历,见郑天杰《历法丛谈》(354页)1977年,台北华岗出版有限公司,第19页。英国改用格里历,有的系于1755年,例如:胡继勤《时间和历法》(117页),1962年,商务印书馆,第83页,误。

· 一七五三年◎四二岁 ·

▲《对若干问题的短著和论文》* (Essays and Treatises on Several Subjects, 四卷; 232页, 波士顿, 1868年, 上海市图书馆藏)开始出版第一卷:《伦理和政治短著》, 1756年出齐。

▲《政治论》又一法译本出版于阿姆斯特丹。译者可能是普罗旺斯人莫维荣(Eléazar de Mauvillon, 1712—79)**。

▲当选为格拉斯哥文学协会会员。

▲巴尔弗 (James Balfour of Pilrig, 1705—95) 的《道德的本性和义务概述, 兼评休谟先生著作〈道德原理探究〉一书》(Delineation of the Nature and Obligations of Morality, with Reflexions upon Mr. Hume's Book, intitled, An Inquiry concerning the Principles of Morals) 匿名出版于爱丁堡。

▲爱尔兰根学报 (Gelehrte Erlangen Zeitungen) 和格廷根学报 (Gottingische Zeitungen von Gelehrten Sachen) 分别于六月号、九月号和五月号、八月号先后评论《哲学论著》和《政治论》。

▲购置住房。

△乔治·贝克莱去世。

◎本年输入英国的棉花为三百万磅, 至 1789 年, 激增至三千二百万磅。

* 又译: 若干问题论丛, 见《马恩全集》20:739。

** 参看莫斯奈等编《亚当·斯密书信集》(The Correspondence of ADAM SMITH, 1977 年, 牛津, 北京图书馆藏) 第 15 页。

· 一七五四年◎四三岁 ·

· 历史学家 ·

▲四月: 从伦敦采购进一批七十四种书, 有拉·封丹 (Jean de La Fontaine, 1621—95) 的《故事集》(Contes) 克雷比荣 (C. -P. Jolyot de Crébillon) 的《漏勺》(L'Ecumoire) 比西-拉比丁 (Bussy-Rabutin, 1618—93) 的《高卢族爱情史》(L'Histoire amoureuse des Gaules)。这三种书馆务董事会认为粗鄙无价值, 而于六月决定此后管理员无采购审批权。原本在聘用谁的问题上暂时和缓的矛盾从书籍采购问题上爆发了。

▲五月: 参加画家小拉姆齐 (Allan Ramsay, 1713—84) 邀约司法界、教育界、宗教界以及其他经过挑选的社会人士十五人所创立的上流会社 (The Select Society), 一些志趣相投者借此自由讨论, 以推进苏格兰文学、科学、农业、工业, 鼓励文化娱乐、植物研究方面做出成绩。同时, 避免触及天启宗教问题, 不谈论雅各拜特党问题。

威德伯恩 (Alexander Wedderburn, 1733—1805) 凯姆斯勋爵、古德达尔、亚当·斯密都先后参加, 休谟担任司库(七月)并几次连任。

▲小拉姆齐为之画像。*

△接勒·布朗神父 (Abbé Jean-Bernard Le Blanc) 函(八月、十月), 知道巴黎读者踴购《政治论》, 达让松伯爵 (M. le Comte d'Argenson) 诺阿耶元帅 (M. le Maréchal de Noailles, 1713—93) 等政府要员莫不议论该书主题; 后来还知道莫佩都依 (P.-L. Moreau de Maupertuis, 1698—1759) 身为普鲁士科学院院长, 深为休谟在柏林未引起注意感到惊讶。

▲文集德译本于1754—56年出版。

▲霍尔巴赫友人格林姆 (Friedrich Melchior Grimm, 1723—1807) 在他主办的抄本杂志《文学通讯》(Correspondance littéraire, 1750—90) 于八月号发表《政治论》(部分)法译文, 并于十月号撰文推荐。

△五月: 爱丁堡哲学会会刊发表凯姆斯勋爵亨利·霍姆反对牛顿学说的《论运动定律》(Of the Law of Motion)。

▲九月: 历史著作《英国史: 从詹姆士一世至查理一世朝》(History of Great Britain, Containing the Reign of James I and Part of Charles I) 叙述斯图亚特朝者出版于都柏林, 印二千册, 第一版得四百镑, 第二版得六百镑。每册售价十四先令, 在爱丁堡, 六周内即销出 450 部。

本书法译本译者为普雷沃神父 (Abbé Prévost)。

▲据说是已故 (1751) 博林布鲁克勋爵所写的《死者给生者的劝诫》(Admonitions from the Dead, in Epistles to the Living) 出版。该书批评休谟在因果关系上的观点。

▲十月: 读到诗人约翰·霍姆牧师 (John Home, 1722—1808) 的《道格拉斯》(Douglas), 该剧取材于苏格兰民谣 (Ballad) 所叙述的悲剧故事, 当即致函牛津大学斯宾塞教授 (Joseph Spence, 1699—1768) 推荐这个天才同乡的剧作, 以避免他早先的剧本《阿吉斯》(Agis) 那样遭到名演员加里克 (David Garrick, 1716—79) **否定的命运。后来, 剧本终于在 1756 年上演。

* 此画的图像见《休谟传》卷首页。

** 休谟称加里克为“世间的好演员、坏评论者” (the best Actor, but the worst critic in the World)。

• 一七五五年⊙四四岁 •

• 《论文四篇》的出版 •

▲六月: 《论文四篇: 宗教的自然史*、论感情、论悲剧、论几何学的形而上学原理》(Four Dissertations: Natural History of Religion [本篇和《自

然宗教对话录》合为一册, 299 页, 牛津, 1976 年, 北京图书馆藏], on the Passions, on Tragedy, on the Metaphysical Principles of Geometry) 交伦敦出版商米拉付印。

经数学家斯坦霍普 (Philip Stanhope, 2nd Earl, 1717—86) 指出第四篇论据不足、论证不严密; 遂代之以《论自杀》(Of Suicide) 《论灵魂不朽》(Of the Immortality of the Soul)**, 书名相应改为《论文五篇》(Five Dissertations)。

接受斯密劝告, 把后两篇撤下, 临时以《论趣味的标准》去替换, 书名自然仍冠以《论文四篇》。

整个过程, 休谟事先征询在京的小拉姆齐, 而出版商为慎重计也向教会人士沃伯顿牧师 (Rev. William Warburton, 1698—1779) 探询, 沃因而大概得到了《五篇》的校样而于晚些时候向⊙检察总长 (Attorney General, 1754 年) 默里 (William Murray, 第一代曼斯非尔德伯爵 [1st Earl of Mansfield], 1705—93) ⊙第二代哈德威克伯爵 (2nd Earl of Hardwick, 1754 年) 约克 (Philip Yorke, 1690—1764) ⊙沃的顶头上司、伦敦主教谢洛克 (Thomas Sherlock) 等人展示, 于是, 米拉虽有胆量承印博林布鲁克的抨击性政治小册子, 深知约克这位卸任检察总长的“厉害”, 他在任上对几位自然神论著者提出过起诉, 等等, 不得不考虑沃的“奉劝”, 而多方劝告休谟, 休谟并不是反对宗教的猛士, 自然总求多一事不如少一事, 不但只印行《四篇》(第二次所定) 而且对于几次更换过程, 流传开去的毛本数册一直追寻下落, 设法索回。

▲三月: 罗斯 (William Rose) 在《每月评论》上批评休谟批判罗马天主教会的迷信活动是无视宗教, 迹近无神论。

▲利兰牧师 (Rev. John Leland, 1691—1766) 的《英国主要自然神论作家概观》(A View of the principal Deistical Writers that have appeared in England, 两卷, 1754—5) 于第二卷增篇上攻击休谟对宗教的态度。并于 1756 年继续进行, 篇幅扩大至 135 页之多。

⊙英法因争夺在美洲、亚洲的殖民地发生战争, 在海战上, 大致均为英国所胜。

⊙年底: 里斯本大地震。

* 又译: 宗教性质史, 见何宁译《西方名著提要》(416 页) 第 188 页, 1963 年, 另, 该书对《伦理与政治文集》做了提要; 中译文: 宗教自然演进史, 徐宝谦译, 载《哲学评论》

第2卷1号(1928年六月)北京大学图书馆藏。俄译文: *Естественная история религии*, 收于《休谟选集》2: 369—445。

** 德译本: *Dialoge über natürliche Religion, über selbstmord und unsterblichkeit der Seele*, 来比锡, 上海市图书馆藏。

• 一七五六年○四五岁 •

• 美学论文作者 •

▲春夏:《论趣味的标准》* (Of the Standard of Taste) 写毕。

△伏尔泰的《1741年战争史》(History of the War of 1741) 英译文载《每月评论》二月号, 四月号上即有匿名作者批评伏氏对英军登陆不列塔尼事件叙述不实, 有人怀疑匿名作者即休谟。

▲二月: 借九百镑给玛丽约里朋(Alexander Maryoribanks), 后者1762年始还。

▲收到意大利学者阿加罗蒂伯爵** (Count Francesco Algarotti, 1714—64) 惠书和函。

▲四月: 友人米切尔赴任驻普鲁士大使, 带走《五篇》一部。

▲法国《法兰西信使》(Mercure de France) 杂志在1756至60年内译载休谟文章(个别乃摘自书简)六篇。

▲有人把《论文五篇》呈交苏格兰长老会最高宗教裁判会议 (General Assembly of the Church of Scotland) 试图制裁休谟, 终因五十票对七十票, 未遂。

▲十一月:《英国史, 从查理一世之死至1688年革命》(History of Great Britain, Containing the Period from the Death of Charles I, till the Revolution in 1688) 出版。

▲参加爱丁堡市文学戏剧活动。

△博克的《论崇高和美两种观念的根源》*** (Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas on the Sublime and Beautiful) 出版于伦敦。

◎威廉·庇特 (William Pitt, 1708—78, 查达姆勋爵 [Lord Chatham]) 任首相, 至1768年。

◎反普鲁士的七年战争(1756—63)开始。

◎英国占领了法国在北美的最后大块领地加拿大。

• 又译: 论审美趣味的标准, 见朱光潜《西方美学史》上225; 中译文收于《古典文

艺理论译丛》第五册第1—18页,人民文学出版社,1963年。本篇和论悲剧,见《伦理、政治、文学短著》第一卷第一部,列为第二三、第二二篇,1875年,格林、格罗斯(Grose)等编。格罗斯撰附“版本志”(History of the editions, 15—84)于卷前,并将若干版本编次(85—86)于后,前文后表,对休谟著作的版本交代颇详。

** 这位威尼斯学者,服膺牛顿物理学,于1738年著《妇女读物牛顿哲学》(Neutonianismo per le donne / The Newtonian Philosophy for Ladies),在这之前于1735年十一月拜访了伏尔泰。他可能是从亚当(Robert Adam)等在那些年到过意大利的英国学者处了解到休谟。后来,亚当于1755年十一月在罗马发现休谟在那里享有很大声誉。

*** 又译:对我们关于崇高与美的观念的起源的哲学探讨,见汲自信等译《近代美学思想史论丛》第1页,1966年;论崇高与美两种观念的起源之哲学探讨,见江金泰等译《世界文明史[33]卢梭时代的英国》(威尔·杜兰夫妇著)第38页。中译文:孟纪青、汝信摘译第三、第四部分,载于《古典文艺理论译丛》第五册第38—68页。

◁ 沉思和观察 ▷

· 一七五七年◎四六岁 ·

▲一月:辞去图书馆管理员职务,由弗格森(Adam Ferguson, 1723—1816)接任。

▲二月:《论文四篇》(Four Dissertations)出版,价三先令。

▲编订旧著为《短著和论文》(Essays and Treatises)出版。《伦理和政治短著》改为《伦理、政治、文学短著》(Essays, moral, political, and literary; 格林等编,1875,第一卷,第一部:23篇*, 91—284,第二部:16篇, 287—493;第二卷,人类理智研究[3—135],论情感[A dissertation on the passions, 六节, 139—166],道德原理探究[169—257],附录[四篇, 258—287],一篇对话[289—305],宗教的自然史[309—363],撤销的短著[Essays withdrawn, 八篇, 367—396],未刊短著[四篇, 399—437],‘论文四篇’献辞[439—441],一七四六年袭击布列塔尼沿岸[443—460],苏格兰方言特用语词[Scotticism, 461—464],北京图书馆藏),编为第一部分;《政治论》仍旧,编为第二部分;原名《关于人类理解力的哲学论文集》改为《人类理智研究》;并把《论文四篇》分插各部分。

△赫尔德(Rich Hurd)将沃伯顿牧师对未正式出版的《论文五篇》所做批语,编写为《致沃伯顿牧师,评休谟先生的〈论自然宗教史〉》(Remarks on Mr. David Hume's Essay on the Natural History of Religion: Address-

sed to the Rev. Dr. Warturton) 于伦敦。

▲七月: 致函米拉, 要求把他写给米拉的信, 凡不涉及事务者, 全部销毁。

△上流会社举办征文竞赛, 马里沙尔学院道德和逻辑学教授杰拉德 (Alexander Gerard, 1728—95) 的《论审美趣味》(Essay on Taste) 获金质奖章。

▲法国友人阿莱翁 (Alléon, 圣·莫里的迪普雷 [Nicolas-François Dupré de St. Maur] 的妻子, 1695?—1774) 开始通信联系。

△孟德斯鸠遗稿残篇《论自然和艺术作品的鉴赏》** (Essai sur le goût dans les choses de la nature et de l'art) 收于《法国百科全书》第七卷 E. F. G. 字母卷, 出版于巴黎。

△博克的《论崇高与美》修订再版, 增附《论审美趣味》*** (A Discourse on Taste) 一文。

◎上流社会成员增至 135 位。

* 第十五篇: 伊壁鸠鲁的信徒, 或娴雅而又快乐的人 (The Epicurean, or, The man of elegance and pleasure) 第十六篇: 斯多噶派, 或力行者、有德者 (The Stoic, or the man of action and virtue) 第十七篇: 柏拉图主义者, 或沉思与献身哲学的人 (The Platonist, or the man of contemplation, and philosophical devotion) 三篇译文见《外国哲学》第三辑, 赵前、丁冬红译, 1982年。

** 中译文: 论趣味, 收附于《罗马盛衰原因论》第 137—164 页, 1962 年。

*** 又译: 论鉴赏力, 见《卢梭时代的英国》38。

· 一七五八年◎四七岁 ·

▲《关于理解力的哲学论文集》法译本出版于阿姆斯特丹。

▲休谟的文集法文本于 1758—60 年出版。

△普赖斯牧师 (Rev. Richard Price 1723—91) 的《评道德中的主要问题和难题》(Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals) 出版。作者批评了休谟的观点。

△阿伯丁哲学会 (以“博学者俱乐部” [Wise Club] 著称) 成立。休谟虽未正式入会, 仍被视为成员, 阿伯丁大学里德教授经常与之保持联系。

▲八月: 在伦敦。

▲在伦敦, 会见亚当、道格拉斯、普赖斯、博克、加里克。

▲可能在出版商斯特雷汉处会到北美殖民地邮政部副部长 (Deputy-

Postmaster-General) 富兰克林 (Benjamin Franklin, 1706—90)。

▲十二月: 吉本 (Edward Gibbon, 1737—94) 来见。

· 一七五九年◎四八岁 ·

· 勸愚治史 ·

▲连续三次取得许可证, 在英国博物馆阅览室做研究工作(1759年3月; 1761年7月, 11月)。

△一月: 对罗伯逊的《苏格兰史》校样提出意见, 提供新资料, 并于该书出版后向友人推荐, 又以手头一本送爱尔维修(四月)。

▲三月: 《都铎王朝大不列颠史》(The History of Great Britain, under the House of Tudors, 两卷, 包括1485—1603年, 为《英国史》第二册) 出版。每部售价一镑。

△四月: 致函斯密, 报告怎样收到米拉交来刚印出的《道德情操论》(The Theory of Moral Sentiments), 怎样他代为分送友人第三代阿盖尔公爵(3rd Duke of Argyll) 坎贝尔 (Archibald Campbell, 1682—1761), 利勒顿勋爵 (Lord Lyttleton, 1709—73) 华尔波尔 (H.W.) 伯克 (Edmund Burke, 1729—97) 等, 并转告爱尔维修的《论精神》(De l'Esprit) 在巴黎遭禁, 对伏尔泰的《老实人》(Candide, ou L'optimisme) 的看法等等。

▲十月: 离开伦敦。

▲秋季: 会见从伦敦来爱丁堡的北美富兰克林。*

▲罗比耐 (Jean Baptiste Robinet, 1735—1820) 等人把宗教的自然史、论感情、论悲剧、论趣味的标准等译为法文, 取名《休谟哲学论文集》出版于阿姆斯特丹。

▲友人德·蒙蒂尼 (Jean-Charles Trudaine de Montigny, 1733—77) 把宗教的自然史译为法文, 未刊。

▲《论文四篇》(Vier Abhandlungen. I, Die Naturgeschichte der Religion, II, Von den Leidenschaften, III, Über die Tragödie, IV, Vom Maßstab des Geschmacks) 德译本出版。

▲特里纽 (J. A. Trinius) 所编《自由思想家辞典》(Freydenker Lexicon) 出版于来比锡, 休谟传记占五页。

◎一月十五日: 英国博物院 (British Museum) 开幕。

* 《新刊休谟书简》把富兰克林此行访苏格兰系于1760年, 见第66页注1; 本表

据《休谟传》，见第 394 页。

· 一七六〇年◎四九岁 ·

▲接爱尔兰维修来信，得知《斯图亚特朝英国史》已由法国小说家普雷沃 (Antoine-François Prévost, 1697—1763) 译出。

▲部分文章的法译，以《伦理短论和道德原理探究》为题出版。

◎十月：乔治三世 (George III, 原威尔斯王子, 1738—1820) 在朝。

◎苏格兰人口约一百二十五万。

· 一七六一年◎五〇岁 ·

▲修改《自然宗教对话录》*。

△上流会社邀请爱尔兰作家、演员谢立丹 (Thomas Sheridan, 1678—1761) 做两组关于英语的讲演，讲稿予以出版。

▲十一月：《从朱里·恺撒入侵至亨利七世即位的大不列颠史》 (The History of Great Britain, From the Invasion of Julius Caesar, to the Accession of Henry VII, 两卷) 出版。得一千四百镑。

▲十一月：在伦敦。

▲收到法国巴夫勒伯爵夫人 (Comtesse de Boufflers, 1725—1800) 来信，开始通信联系，直至 1772 年。

◎罗马教廷把休谟著作登入《禁书目录》。

* 俄译本：Диалоги о естественной религии，译者潘非 (Памфил)，收于《休谟选集》2:445—564，莫斯科，1965年。

· 一七六二年◎五十一岁 ·

▲在爱丁堡，收到富兰克林寄来论文如何应用避雷针 (On the Use of the Lightning-rod)，当即转交哲学会准备发表于会刊，并以秘书身份复函致谢。

△苏格兰诗人、史家麦克菲生 (James Macpherson, 1736—96) 整理苏格兰民间史诗，发表《奥西安》 (Ossian)，立即震动文坛。

▲五月：在爱丁堡旧城区詹姆士宫 (James's Court) 北，以五百镑购置房产。

▲坎贝尔的《论神迹：兼评大卫·休谟于其〈论神迹〉所提出原则》 (Dis-

sertation on Miracles: Containing an Examination of the Principles advanced by David Hume, Esq; in an Essay on Miracles) 出版。休谟读后即去函解释(六月)。

▲参加爱丁堡政界人士所组织的波克俱乐部 (Poker Club)。

▲七月至十二月: 在伦敦。

▲《英国史》六卷, 经修订同时出版于伦敦。休谟于下年向艾利奥特 (Gilbert Elliot of Minto, 1722—77) 指出该版纠正了由于据辉格党原则撰写而带上的偏见和错误。

△荷兰经济学家、哲学家品托 (Isaac de Pinto, 1715—82)*的《论奢侈》(Essai sur luxe) 出版。这位投机商、高利贷者借巨款给英荷两国的西印度公司; 眼下英法和谈期间, 在巴黎, 他向英方的第四代贝德福德公爵 (4th Duke of Bedford) 透露消息, 他就这样进行种种活动, 企图东山再起, 恢复里斯本地震时他在葡萄牙遭受的损失。

◎青年稳健派 (Moderates) 领袖罗伯逊 (William Robertson, 1721—93) 受委任为爱丁堡大学校长。

◎基思 (G. K.) 在普鲁士治下的纳沙特尔 (Neuchâtel, 今属瑞士) 任地方长官。

* 生年据《马恩全集》23:172。波普金 (Richard H. Popkin) 作: 1717, 见《休谟和伊萨克·品托, 第二篇, 新发现的五封信》, 收于托德 (W. B. Todd) 所编《休谟和启蒙运动》(Hume and the Enlightenment, 1974 年, 爱丁堡) 北京图书馆藏, 第 99 页。

◁从政和广交▷

· 一七六三年◎五二岁 ·

· 法国之行〔四〕 ·

▲二月: 在爱丁堡。

△四月: 巴夫勒伯爵夫人由侄子、第五代埃利邦勋爵 (Lord Elibank) 默里 (Patrick Murray, 1703—78) 陪同来访, 有意促成休谟法国之行。

▲六月: 接受尔维修来信, 建议他撰写教会史 (History of the Church), 认为这事对英法德各国都很重要。

▲八月: 到伦敦。

▲《英国史》再版。

▲秋季: 见到基思。基思阔别故土四十五年, 于弟 (J.K.) 为普鲁士效劳, 亡于沙场后, 得知国内赦免令, 乃取道伦敦返苏格兰, 想邀约卢梭、休谟三人在阿伯丁他的庄园共同生活; 经察看, 无论社会条件 (虽收回部分财产, 已无爵位)、气候环境都不适宜, 于是把庄园脱手, 重返大陆。

△卡德琳·麦考莱 (Catherine Macaulay, 1731—91) 为了回答休谟而站在辉格党观点所撰写的《詹姆士一世朝至不伦瑞克家系英国史》 (History From the Accession of James I to that of the Brunswick Line, 八卷, 1763—81) 开始出版。她的丈夫麦考莱 (Dr. George Macaulay) 于年底寄一部赠休谟。

▲十月: 从伦敦前往巴黎, 担任驻法公使赫特福德勋爵 (Lord Hertford) 康威 (Francis Seymour Conway, 1718—94) 的私人秘书。

△十一月: 伏尔泰致函达让达伯爵 (Comte d'Argental), 提起收到休谟来信 (信佚)。休谟在下一年一月致埃德蒙斯东中校 (Lieut.-Col. James Edmonstone of Newton) 函回答征询有意去访问伏尔泰否时, 提到公务缠身, 否则他要去日内瓦拜访伏尔泰。

▲冬季: 审订贝约夫人 (Octavie Guichard, Dame Belot, 1719—1805, 1765 年为 Jean-Baptiste-François Durey de Meinières, Président de Meinières 的妻子) 所译《英国史·都铎朝》(第二册) 的法文稿。

◎英国国会议员威尔克斯在《北方不列颠人》 (North Briton)* 杂志批判国王的讲演, 有关人员——作者、编者、印刷者、发行者均以“不敬”罪被捕, 后经大法官判决逮捕令为非法始获释。

◎法国路易十五 (Louis XV, 1710—1774) 在朝。

◎英国、法国、西班牙签订巴黎和约, 重新划定在殖民地 (主要在北美) 的势力范围, 暂时和缓了长期以来互相争夺而引起的剧烈矛盾。

* 又译: 北布利吞, 见翦伯赞主编《中外历史年表》745。

· 一七六四年◎五三岁 ·

· 法国启蒙学者的友人 ·

▲二月: 会见斯密。斯密身为第三代巴克里奇公爵 (Duke of Buccleuch, Henry) 游历教师, 带后者到大陆做大周游 (the Grand Tour) 以广其见识, 正从英国前往法国图卢兹, 八月间去拜访伏尔泰。

▲三月: 为品托 (Isaac de Pinto) 对英国西印度公司的劳绩, 代向本国

政府申请一笔年金,事情直至他自己回朝管事才解决。

▲《对若干问题的短著和论文》第四版。

▲五月:从威尔克斯处得知他手头有一部《五篇论文》,当时后者被借故开除出下议院,失去法律保护权,正在法国避风,受到霍尔巴赫(威、霍是在荷兰来顿大学时期的同学)接待。

▲五月:伏尔泰在《欧洲文学杂志》(La Gazette Littéraire de l'Europe, 1764—66)上评论休谟的《英国史》(L'Histoire complète de l'Angleterre),认为比前此托拉斯(Rapin Thoiras)所写要公正、全面,象医生下诊断,考虑到缺点;该志同期发表接近哲学家们(philosophes)的评论家安东尼(Jean-Baptiste-Antoine, 1733—1817)所摘译《英国史》关于伊丽莎白朝和詹姆士朝英国文学部分章节。

△里德的《以常识原则探究人心》*(Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense)出版。作者事先将手稿交爱丁堡长老会牧师布莱尔(Hugh Blair, 1718—1800)转请休谟提意见;休谟阅毕,直接给里德写信。

▲米热(S. C. Miger)根据画院秘书、青年画家小科尚(Charles-Nicholas Cochin)为休谟所画右侧面像**创作雕像。前此,在巴黎期间,画家、钢琴小曲(bagatelles)作者卡蒙泰尔(Carmontelle, 本名 Louis Carogis, 1717—1806)应奥尔良公爵(Duc d'Orléans)路易·腓力(Louis-Philippe, 1725—85)请求,也为休谟画幅水彩像。***

△伦敦的博林布鲁克勋爵、奥索里勋爵等组织阿尔马克俱乐部(Almack's Club),休谟应邀参加,同意日后身在伦敦时当参与俱乐部活动,后来,果于1767—69年参加了他们的活动。

* 又译:根据常识的原则来探究人类心灵,见葛力译《西方哲学史》下129;根据常识的原则对人生之质询,见《卢梭时代的英国》168。

** 此画的图像,见《新刊休谟书简》卷首页。称他为小科尚,因父(1688—1754)子同名、同行业,父为《百科全书》绘制版画,子则兼搞评论。

*** 据莫斯奈(E. C. Mossner)说,此像一度下落不明,后发见于苏格兰国家肖像馆(Scottish National Portrait Gallery),见所著《休谟传》(全709页)第482页,1954.80年,牛津,北京图书馆藏。另,卡蒙泰尔也为富兰克林、霍尔巴赫画像,后者为全身坐像,见管士滨译《自然的体系》上卷卷首页。

· 一七六五年◎五四岁 ·

· 外交官 ·

△法国诗人贝卢瓦 (Pierre-Laurant-Buyrette de Belloy, 1727—79) 的《加莱之围》(Le Siège de Calais) 演出成功之后, 出版剧本。该剧主题是1347年反抗英国爱德华三世之入侵法国港口加莱。作者在注文中批评休谟《英国史》有关论述。

▲夏季(七月?): 担任大使秘书 (Embassy Secretary), 并于大使回国处理私事期间任代办 (chargé d'affaires)*, 按期向国务大臣 (Secretary of State) 汇报情况。

▲在职期间, 会见各国许多外交家, 例如: 俄国全权大使戈里岑亲王 (Prince Dimitri Alexievitch Galitzin/Голицын) 这位在巴黎和启蒙思想家颇有往来的人物。**

▲九月: 会见刚完成大西洋探险远航(1763—65)归来的布干维尔 (Louis-Antoine de Bougainville, 1729—81)。

△夏秋季: 霍尔巴赫夫妇游伦敦, 返法后提到伦敦自杀风气颇盛。

▲十一月: 陪新大使里奇蒙公爵 (Duke of Richmond) 晋见法王之后, 准备卸职回国。

▲在法期间, 经常出入百科全书派和启蒙思想家们和著名贵妇的“沙龙” (Salon)。

△梅尼埃夫人 (Mme de Meinières, 原贝约夫人) 续译《英国史》第一册即叙述金雀花王朝 (Plantagenets) 者。

△华尔波尔捏造普鲁士国王的信 (Letter from Frederick II to Rousseau), 讽刺卢梭酷爱独立又怕受迫害, 而且垂涎于年金, 手抄本在巴黎流传, 不久, 在巴黎、伦敦同时印行。卢梭怀疑是达兰贝手笔, 并以为休谟与闻其事。杜尔阁予以揭穿, 达兰贝、巴夫勒伯爵夫人等众口谴责。

△罗伯逊《苏格兰史》意译者克罗奇 (Peter Crocchi) 在锡耶纳 (Siena) 以译本附函托鲍斯威尔 (James Boswell, 1740—95) 转赠休谟, 鲍当时正游意大利(1765—66)。

◎十月: 北美殖民地代表抗议英政府实行印花税。

* 薪俸每年1200镑; 活动费300镑; 另, 勋爵为休谟申请到四百镑年金。勋爵回国后调职, 未返任。这个职务, 有的译为“一等秘书”, 见《西洋哲学史简编》第170页。

** 参看: [苏]西林著、郭力军译《爱尔维修》(Силин, ГЕЛЬВЕЦИЙ, 1958; 全

170页)附录二, 1960年, 上海人民出版社。另, 德兰布尔 (Даламбер), 即达兰贝, 见第158页。

· 一七六六年○五五岁 ·

· 接待卢梭 ·

▲一月: 爱尔维修、霍尔巴赫等分别为他饯行, 莫尔莱神父 (Abbé Morellet) 参加后一饯别宴。

▲一月: 邀请卢梭到英国避难, 以躲避法国、瑞士当局和教会自《爱弥儿》《社会契约论》出版以来变本加厉加诸于他的种种迫害。

▲旅程: 四日离开巴黎, 十三日抵伦敦; 卢梭一行另行, 卢梭的妻子泰雷兹 (Thérèse de Le Vasseur, 1721—1801, 1744年同居) 由鲍斯威尔陪送到奇齐克 (Chiswick, 英国) 与卢梭会合, 由商业大臣 (Commissioner of Trade and Plantations, 1765—72) 菲茨舍伯特 (William Fitzherbert, 1772年自杀) 派人从德比 (Derby) 护送到阿什伯恩 (Ashburn), 最后由德比郡乡绅戴芬波特 (Richard Davenport, 1705?—71) 安顿他们夫妇于伍顿 (Wootton, 三月)。

▲为卢梭定居筹划安排, 同时, 并未征询卢梭就设法向乔治三世申请年金。孰不知“卢梭不断避免向现存政权作任何即使表面上的妥协”*, 况且伦敦正流行华尔波尔所捏造的信和伏尔泰矢口否认的《伏尔泰致卢梭函》 (A Letter from Mr. Voltaire to M. Jean Jacques Rousseau / Lettre de Mr. de Voltaire au Docteur Jean-Jacques (sic) Pansophe 出版于伦敦), 以及无名氏的《爱弥儿致让·雅克函》 (Letter from Emile to Jean-Jacques), 凡此种种, 更兼卢梭经受各种迫害的折磨, 颠沛流离的生活影响, 精神大受损伤, 至此逐渐患上被迫害狂, 把误解和愤慨集中对休谟而发, 三个月不与休谟联系 (直至六月二三日)。

华尔波尔的信, 四月译载于《伦敦纪事报》 (London Chronicle), 八月《圣詹姆斯纪事报》 (St. James's Chronicle) 又从《布鲁塞尔报》 (Brussels Gazette) 转载原法文信 (见《华尔波尔书信集》4:463)。

▲小拉姆齐 (A.R.) 为他 (身着大使秘书官服**) 和卢梭画个人像。拉姆齐自1733年来伦敦学绘画, 后受聘为乔治三世宫廷肖像画师。

▲七月: 从伦敦致函达兰贝解释卢梭和他的交恶经过, 以答复莱斯皮纳斯小姐 (Mlle de Lespinasse) 和达兰贝的联名询问。休谟的复信在莱的沙

龙当众朗读,众人遂释怀。

▲致霍尔巴赫函(六月二七日,七月一日,前者佚,后者存),得到复函(七月七日)。在前信,休谟说:你对,男爵先生,卢梭是怪人(见于马蒙德尔《回忆录》)。至此,可见,休、霍都给卢梭的变态弄得失去克制了。

▲告诉杜尔阁,五十年代,反对他休谟的大书小册子可以摆满(?)一个大房间。

▲收到摩勒赠书,琉善(Lucian)对话的法译本。1776年四月赴京途中,八月静卧,读《冥间的对话》(Dialogues of the Dead)均是他唯一消遣。他还以书中情节与来探视的斯密打趣,俨然不以死为念。

▲夏季(九月):返爱丁堡奈因微尔镇数周。

△斯密已从法国回来,定居于家乡柯卡尔迪(Kirkcaldy,海口城市,位于爱丁堡北三十公里),两人常相过从。

△奥斯瓦德(James Oswald of Dunniker, ?—1793)的《为了宗教的利益诉诸常识》(An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion)出版。

○不列颠不得不对北美殖民地取消印花税条(the Stamp Act)。休谟不赞成诺思勋爵(Lord North)的政策,反对“国王之友”(the King's Friends)一帮人的做法,同情美国革命。

* 见《马恩全集》16:36。

** 小拉姆齐所画休姆盛装半身像,图像见英国百科全书新版8:1192;见《休谟选集》(Давид Юм: Сочинения в двух томах, 1965, 莫斯科)第二卷卷首页。

· 一七六七年○五六岁 ·

· 政治生涯,任副大臣 ·

▲二月:离爱丁堡,到伦敦(中旬)。

▲应邀入阁。赫特福德勋爵的弟弟康威(The Hon. Henry Seymour Conway, 1721—95)(Northern Department, 1766—68)继哈利法(Halifax)任国务大臣(Secretary of State),邀他任副大臣(Under-Secretary of State)负责北方部(Northern Department)*。

△三月:卢梭以回赠自己在英国的藏书为条件勉强接受英国友人设法替他争取到的英王乔治三世所发年金一百镑,以后未续支。

▲四月:读到匿名小册子《评卢梭的品行和著述》(Remarks on the Conduct and Writings of Jean Jacques Rousseau, 伦敦),后知道是苏黎士移

民、雕刻师弗西利 (Johann Heinrich Fuessli / Henry Fuseli, 1741—1825) 所作。**

△五月: 卢梭误解英国友人的好意, 终于改名易姓, 从德比郡的伍顿潜回法国, 化名勒努 (Jean Joseph Renou), 和泰雷兹避居于瓦兹区 (Oise) 特里 (Trye-le-Château)。不久, 休谟就收到达兰贝来信说卢梭终于向人解释他错待了休谟(七月)。

▲五月: 在政府处理工作中支持苏格兰长老会 (the Presbyterian Church of Scotland) 的合法权益。

▲以《短著和论文》赠罗比耐。

△里德常识哲学信徒、阿伯丁马尔里沙学院道德哲学、逻辑学教授比阿蒂 *** (James Beattie, 1735—1803) 要出版散文讽刺集《怀疑论城堡》(The Castle of Scepticism) 未成。作者强调直观和信仰, 反对霍布士、伏尔泰, 指责休谟是寨主, 诱人入寨予以奴役折磨, 这些原都是他在学校中经常发表的言论, 虽未出版, 仍然发生影响作用于青年。

▲十月: 致函其兄, “我每年收入超过一千一百镑, 只想用小半数”。

▲十月: 《简单剖明休谟先生和卢梭先生之间的争吵》(Exposé succinct de la contestation qui s'est élevée entre M. Hume et M. Rousseau, avec les pièces justificatives, 英国博物院图书馆藏) 由达兰贝、絮阿尔 (J.B.A. Suard) 合编, 后者翻译英文部分, 匿名出版于巴黎。序言称颂休谟的为人, 并有附言由达兰贝签署, 否认他与所谓普王御札有牵连。

▲十一月: 英文译本 (A Concise and Genuine Account of the Dispute between Mr. Hume and Mr. Rousseau; with the Letters That Passed between Them during their Controversy. As Also, the Letters of the Hon. Mr. Walpole, and Mr. D'Alembert, Relative to This Extraordinary Affair) 出版于伦敦。

▲法国拉·图尔夫人 (Mme de la Tour de Franqueville) 的《拟复函, 卢梭先生答休谟先生之简单剖明》和《芒勒夫人致为卢梭声辩之作者函》出版。

▲在政府任职期间会见一些外国官员、结交上流社会人士、熟悉伦敦学术文化界人物、常与在京苏格兰同乡交往。†

▲将卢梭来信送交英国博物院图书馆副馆长马蒂 (Matthew Maty, 1718

—76)保存。

◎各地先后驱逐耶稣会士出境,葡萄牙—1759年,法国—1764年,西班牙—1767年,相当一部分押送往教皇国。

* 当时,北方部处理对外与法国以北(俄国含)的关系,对内处理苏格兰事务。关于弃文从政,参看休谟致巴夫勒伯爵夫人函,收于《私札》(Private Corres.)转引自希尔,104。

** 参看《新刊休谟书简》(New Letters of David Hume, R. Klibansky 等编,253页,伦敦,1954年,北京图书馆藏)160。

*** 又译:贝阿提,见葛力译《西方哲学史》下128;毕提,见庞景仁译《导论》7;柏阿蒂,见贺麟、王太庆译《哲学史讲演录》4:212

† 参看:卡莱尔(Alexander Carlyle)《自传》(Auto.)。

◁退隐和乡居▷

· 一七六八年◎五七岁 ·

· 辞官 ·

△一月:康威辞职,休谟也于八月离职。

▲接到康威的书记、瑞士青年迪维坦(George Deyverdum)交来他受吉本之托转来的文稿,要求审阅吉本所著法文《瑞士革命史》(History of the Swiss Revolution)手稿。

▲抓紧时间修订《英国史》。

▲应杜尔阁要求,推荐李斯东(Robert Liston)前往意大利担任巴尔马大学英语教授,因不是天主教徒,未成。

◎威尔克斯再次当选为下院议员,却遭“国王之友”所逐,伦敦群众大哗,提出“威尔克斯和自由”(Wilkes and Liberty)的口号,请愿要求释放被捕并被选为伦敦市长之威尔克斯,国王军队开枪击毙请愿群众多人。休谟在这场斗争中支持“国王之友”集团。

· 一七六九年◎五八岁 ·

· 还乡 ·

▲建议摩勒神父编写《商业辞典》时批判重农学派。

▲八月:离开伦敦(前后呆了约两年半)返爱丁堡。

▲经赫特福德勋爵和康威大臣两兄弟的申请,又得到国王年金两百镑,此事颇费周折,至此终于获准。

△爱丁堡大学医学系北美殖民地学生(1766—68年)拉什(Benjamin

Rush) 从巴黎带来狄德罗的信。立此行是来邀请威瑟斯普恩牧师(Reverend John Witherspoon) 前往北美新泽西担任大学校长职。此番来爱丁堡, 对休谟印象良好。

◎詹姆士·瓦特改良蒸汽机初步成功, 获得专利证。

· 一七七〇年◎五九岁 ·

· 一段传闻 ·

▲霍尔巴赫据威尔克斯所保存的《论文五篇》把《论自杀》(Dissertation sur le suicide) 《论灵魂不朽》(Dissertation sur l'immortalité de l'âme) 亲自译为法文, 由耐冗(Jacques Andre Naigeon) 编为《哲学文集, 即宗教、道德短篇集》(Recueil Philosophique ou Mélange de Pièces sur la Religion et le Morale) 匿名出版, 出版地点署“伦敦”。

▲接到爱尔维修来信, 提到放弃译《论人》为英文的计划。爱尔维修前此曾经表示希望休谟能助一臂之力, 使他成为英国皇家学会一员, 休谟未进行。

▲《英国史》再版于伦敦。

▲《短著和论文》由斯特雷汉再版。

△比阿蒂的《论真理的本性和不变性, 反对诡辩和怀疑论》(An Essay on the Nature and Immutability of Truth; in Opposition to Sophistry and Scepticism) 出版, 获得巨大成功, 嗣后连年再版。

▲忙于在圣·安德鲁斯广场(St. Andrew Square) 附近盖新屋。

▲秋季: 为盖屋事, 经常散步于新旧区, 正是这阶段一度失足陷于城内小河泥淖, 向一位渔妇呼救, 发觉他即是当地群众所谓“无神论者休谟”(Hume the Atheist), 稍费口舌才得营救。

◎伦敦的银行增至七十家, 十年内有增无已, 直至八十家之多。

◎英国工人周薪, 高者十一先令, 低者六先令六便士。大部分工厂, 工人每周工作六日, 每日工作十二至十四小时。

◎诺斯勋爵出任首相, 组织托利党内阁。

· 一七七一年◎六〇岁 ·

· 接待北美友人 ·

▲降灵节(Whitsunday) 前后, 搬出詹姆士宫附近旧居, 迁入新落成的寓所, 北边是圣·安德鲁斯广场, 西边是圣·大卫街(St. David Street)*。

▲九月:致函伦敦出版商斯特雷汉,《短著和论文》(Essays and Treatises, 两卷,1772年)出书后即寄瑞士洛桑出版商加塞尔(Gasset)。以便法译者使用。后,法文本未译出。

▲十月:接待从伦敦前来的富兰克林于寓所(二六日),介绍他与当地教授、学术文化界人士会晤,直至富离爱丁堡返伦敦。富于此期间一度访问格拉斯哥(十一月六日至十六日)。

△品托的《关于流通和信用的论文》(Traité de la circulation et du crédit)出版于阿姆斯特丹。手稿于出版前即已流传。

* 关于街名,参看希尔(G.B.Hill)编注《休谟致斯特雷汉书翰集》(Letters of D.H.to W.S.,牛津,1888年,北京大学图书馆藏)第251页。另,北京《编译参考》月刊登载过一幅图,介绍休谟寓所,见1981年十月号画页:英国风光。

· 一七七二年○六一岁 ·

▲一月:出版商理查逊(Richardson)在《伦敦记事》宣布厄克特(Urquhart)出版《杂志文选》(Beauties of the Magazines),说收有休谟未刊论著《论冒失与谦恭》(Of Impudence and Modesty)《论爱情与婚姻》(Of Love and Marriage)《论贪婪》(Of Avarice)这些已为休谟于1764、1770年所撤销者,实际该书到头来并未出版。

▲二月:致函富兰克林,要求协助在北美出版《短著和论文》。到头来,无论此书或《英国史》,在他生前都无美国版;倒是《自传》于1778年出版于费城。

△里德的《人类心灵的能力论》(Essays on the Powers of the Human Mind)出版。

△爱丁堡律师公会图书馆长海斯勋爵(Lord Hailes,上流会社成员)提出要从阿伯丁调比阿蒂进爱丁堡大学,遭反对。

△常识哲学在英格兰获得巨大胜利。雷诺(Joshua Reynold)画《真理的真正凯旋》(The True Triumph of Truth),表现比阿蒂的《论真理》对休谟、伏尔泰等的胜利。

· 一七七三年○六二岁 ·

▲《英国史》(The History of England, from the Invasion of Julius

Caesar to the Revolution in 1688, 八卷) 经修订由斯特雷汉出版于伦敦。*

△比阿蒂的《论真理》第四版在伦敦出版, 受到乔治三世赞赏为是对休谟的“斩草除根”, 特予作者年金两百镑。

◎伦敦工人平均收入为十先令, 在较小的企业中则仅达七先令, 在爱丁堡仅为五先令。**

* 三卷本, 纽约, 1786 年, 北京图书馆藏。《英国史, 远古至 1688 年革命》(A History of England, from the Earliest Times to the Revolution in 1688), J. S. Brewer 编订注释, 798 页, 伦敦, 1895 年, 北京图书馆、上海市图书馆藏。

** 参看: 斯密《国富论》。

· 一七七四年◎六三岁 ·

△他的姊姊卡德琳搬进圣·安德鲁斯与之作伴。

▲四月: 接斯密函, 指定他为遗嘱执行人, 请他特别关心一份天文学史, 讲述到笛卡尔时代的材料的出版。

▲会见约翰逊 (Samuel Johnson, 1709—84), 约翰逊由鲍斯威尔陪同游历苏格兰, 而当年, 休谟在詹姆士宫附近的旧居是租于鲍斯威尔的。

▲《政府的产生》(Of the Origin of Government), 自威尔克斯事件以来草拟的这篇文章始终未完篇。

△唯物论感觉论者普利斯特利 (Joseph Priestley, 1733—1804), 批判比阿蒂。

· 一七七五年◎六四岁 ·

▲撰写《关于[盖尔族英雄]奥西安的组诗》(Of the Poems of Ossian), 对于苏格兰诗人麦克菲生发表《奥西安》*后受到的指责, 表示态度, 支持对苏格兰古代文献的研究, 反对约翰逊等人之轻率对待苏格兰文学遗产。

▲身体显著虚弱, 肠胃病逐渐恶化

▲十一月: 给斯特雷汉信, 提到他的哲学文集有下列各版—1758, 1760, 1764, 1768, 1770, 1772。

◎北美英属殖民地人民揭起独立战争义帜, 1783 年终于建立美利坚合众国。

* Ossian, 或 Oisín (奥伊辛), 芬 (Finn) 的儿子, 传说中三世纪英雄人物, 盖尔

民间文学形象。参看〔爱尔兰〕柯蒂斯 (Ed. Curtis) 《爱尔兰史》(上下册), 1974 年, 商务印书馆, 第 8 页。

· 一七七六年○六五岁 ·

· 逝世 ·

▲一月: 写遗嘱, 四月修改遗嘱。

▲春季: 收到吉本的《罗马帝国衰亡史》(History of the Decline and Fall of the Roman Empire) 第一卷, 驰书祝贺。

▲四月十八日: 写《自传》(My Own Life)*。

▲七月: 前往伦敦、巴思, 检查身体, 在伦敦, 吉本、斯特雷汉等来探视。

▲收到摩勒神父筹备出版《商业辞典》(Dictionnaire de Commerce) 说明书, 译为英文, 交伦敦《君子杂志》发表。

▲读斯密的《国富论》。

▲写委托书, 请斯密全权处理全部手稿、信札, 特别要求设法于两年内将《自传》、《论自杀》、《论灵魂不朽》、《自然宗教对话录》等予以出版。

▲八月二十五日: 逝世。

▲遗产大部分赠侄, 小部分赠达兰贝。

▲九月: 伦敦《君子杂志》(Gentleman's Magazine) 发表简短死讯。

* 拉丁文译本: 海斯勋爵, 1787 年; 法译本: 絮阿尔译, 1777 年; 俄译本: Жизнь Давида Гумма, описанная им самим, 译自法译本, 莫斯科, 1781 年, 新译 Автобиография, 见《休谟选集》1: 65—75; 中译本: 附于《人之悟性论》(1927 年) 伍光建译; 载《哲学评论》第 2 卷第一号 (1928 年六月), 健孟译; 附于《人类理解研究》(1981 年) 关文运译。

· 一七七七年 ·

▲三月: 《休谟自撰生平》(The Life of David Hume, Esq. Written by Himself) 出版于伦敦。

▲《短著两篇》(Two Essays, 即《论自杀》和《论灵魂不朽》) 出版于伦敦, 价五先令。

文献资料:**一、著作:**

①《休谟哲学著作集》(The Philosophical Works of David Hume), 四卷, 格林(T. H. Green, T. H. Grose) 等编, 1874—5, 伦敦; 再版, 1964年。

②《休谟经济学著作集》(David Hume: Writings on Economics), 罗特温(Eugene Rotwein)编, 1955, 爱丁堡。

二、信札:

①《休谟书信集》(The Letters of D. H.), 两卷, 盖里格(J. Y. T. Greig) 编, 1932, 牛津, 北京图书馆藏。

②《新刊休谟书简》(New Letters of D. H.), 克利班斯基(R. Klibansky, E. C. Mossner) 等编, 1954, 牛津, 商务印书馆资料室藏。

③《休谟致斯特雷汉书翰集》希尔(G. B. Hill) 编注。

本书由斯特雷汉出版, 斯特雷汉写序, 附有斯密给前者的信(1776年十一月九日), 详述休谟安祥、坦然去世经过。长信, 以及斯密与休谟的亲密关系, 后来使斯密招来宗教人士的攻讦, 例如: 霍奈(George Horne, D.D.)发表《基督教徒一分子: 一封给亚当·斯密法学博士的信: 关于他的朋友大卫·休谟的生平、逝世和哲学》(Letter to Adam Smith, LL. D., On the Life, Death and Philosophy of his Friend, David Hume, Esq. By One of the People Called Christians)。斯特雷汉本有意附休谟给他一些信, 谈政治者, 以免篇幅单薄, 斯密以休谟历来不主张发表私札为由, 不同意这种编法, 本书终于按斯密意见编辑出版。

三、手稿:

参看《休谟传》第647页。

四、研究论文:

参看《休谟研究五十年目录》(Fifty Years of HUME Scholarship, 1925—76, 并附1900—24要目, 150页, 1978, 爱丁堡), 有作者、外文语种、主题索引。北京图书馆藏。